

# المواظبة

في الشريعة الإسلامية  
دراسة فقهية مقارنة

دكتور ياسر محمد عبد الوهيد جابر





# المواطن في الشريعة الإسلامية

دراسة فقهية مقارنة

د. ياسر محمد بن عبد الله بن حمزة







الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ - ٢٠١١م

رقم الإيداع

٢٠١٠/٢٠٩١٦

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

جابر، ياسر حسن عبد التواب، المواطنة في  
الشريعة الإسلامية دراسة فقهية مقارنة/ تأليف  
ياسر حسن عبد التواب جابر؛ ط١ - القاهرة:  
دار المحدثين للبحث العلمي والترجمة والنشر -  
٢٠١٠م

٦٢٤ ص؛ ٢٤ سم

سلسلة الرسائل الجامعية (٢٤)

تدملك ٩ ٤٩ ٦٣١٧ ٩٧٧ ٩٧٨

١- المواطنة (شريعة إسلامية).

٢- الفقه الإسلامي.

ب- العنوان

٢١٢،٦

الإدارة والمركز الرئيسي: ١٧٦ ش جسر السويس - ميدان الألف مسكن - القاهرة  
تليفون وفاكس: ٢٤٩٣١٠٧٤ (٠٠٢٠٢)  
رئيس مجلس الإدارة: ٠١٢/٧٧٥٥٩٥١ (٠٠٢)  
الإدارة والمبيعات: ٠١١/٤١٥٥٧٧٧ (٠٠٢) ٠١١/٤١٥٥٨٨٨ (٠٠٢)  
البريد الإلكتروني: [muhaddethin@yahoo.com](mailto:muhaddethin@yahoo.com)





## الإهداء

إلى صاحبة القلب النقي، والطبع الأبي، والعقل  
الذكي، والثقافة الموسوعية  
أهدي هذا العمل  
الأستاذة / هاتن نصار  
الباحثة في الشؤون التركيت





# المقدمة

١. أسباب اختيار الموضوع

٢. الدراسات السابقة

٣. منهج البحث

٤. خطة الدراسة

٥. الشكر والتقدير







## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### المقدمة

الْحَمْدُ لِلَّهِ نَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا مِنْ يَدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠-٧١].

أما بعد ...

فإن الجانب السياسي في الإسلام جزء من المنهج الإسلامي المتكامل، فالإسلام نظام شامل يتناول كل مظاهر الحياة سواء كانت هذه المظاهر سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية ... الخ، فالإسلام ليس مجرد مجموعة من الأفكار والشعائر، وإنما هو إلى جانب ذلك نظام له حاكمية كاملة على كل مظاهر النشاط الإنساني في الفكر والاعتقاد، والتصرف والسلوك، والحكم والسياسة، والتربية والاجتماع، بل إن كل ذلك يحكم الصلة والارتباط بين الدين والدولة ارتباط القاعدة بالبناء؛ إذ لا حياة ولا بقاء لأي وجود منظم ولا استمرار للقيم والعقيدة والأخلاق والفضائل بدون وجود السلطة السياسية.

والفقه السياسي مرتبط بالشرع أوثق ارتباط؛ لأنه يؤدي مهمته في سياق المهمة الحضارية للفقه الإسلامي عامة من حيث إطلاق قدرة العقل المسلم على الاستجابة المرنه لمستجدات الوقائع في إطار النصوص المنزلة، ولأنه فقه غير منفلت من كل عقال، ويؤدي مهمته ملتزما بأداء الرسالة حريصا على أن يكون بعيدا عما يخرجها من سياقها، وهو فقه واسع الآفاق،

متعدد الضرورات. له قدرة علي التصدي بكل ما له صلة بالنشاط السياسي للإنسان فردا مستقلا بذاته أو عضوا في جماعة أو مواطنا في دولته، أو أجنبيا في دولة أخرى غيرها؛ وهو فقه غير خيالي؛ لأن ارتباطه بالشرع يرد كل تجريد للمثل وينظر إلي واقعية الشرع التي لا تعنيها هذه المثل إلا بقدر معاشتها لأحوال الناس ومصالحهم، وهو فقه لا يقبل التلون بالمذاهب والمعتقدات، سواء من داخل المسلمين أو من خارجهم، فليس كل فقه سياسي اتخذ الإسلام شعارا هو بالضرورة فقه إسلامي، ما لم يتق ذاته، ويصن وعاءه الإسلامي من مفاصد هذه المذاهب وتلك المعتقدات.

والمواطنة لفظة مترجمة، وأي مفهوم هو نتاج البيئة التاريخية والاجتماعية المحيطة به، لذا فإن المفاهيم تختلف من محيط لآخر ومن سياق لآخر، لذلك فإن مفهوم المواطنة يكتسب أهمية خاصة؛ لأنه يعتبر مؤشرا ومعبرا عن الحقوق المدنية والسياسية لأفراد أي مجتمع، وهو يمثل الرابطة السياسية الوثيقة بين الفرد والدولة.

والدراسة ستتناول قضية المواطنة بجميع أبعادها من منظور فقهي إسلامي مع مقارنتها بالقانون المصري.

### اسباب اختيار الموضوع

جاء اختياري لهذا الموضوع لعدة أسباب هي:

١- التزعات الطائفية التي ملأت بلاد المسلمين، هذه التزعات؛ سببها الرئيس: الانتفاء العرقي أو المذهبي أو الديني، مما جعل هذه البلاد في فرقة وتأخر، وأثر ذلك في مسيرة التنمية في بلاد المسلمين، مما جعل الباحث يظن أنه لا يخرج من هذه الفتن إلا بقيمة جامعة تجمع بين الثقافات المختلفة والانتفاءات المتعددة ألا وهي قيمة المواطنة الإسلامية.

٢- الفهم الخاطي لبعض ما جاء في تراثنا الفقهي من أحكام في مجال السياسة الشرعية، مما أدى إلى ظهور بعض اتجاهات الغلو، وانتشار الفتاوى الخاطئة التي كانت سببا في دمار كثير من البلاد وشتاتها.



٣- الحاجة إلى تحقيق تراكم في الدراسات الإسلامية عامة والفقهية خاصة حول القضايا السياسية الجديدة، من خلال النظر في مناهج الأحكام وربطها بالواقع، فذلك هو عين موضوع التجديد المطروح على الساحة الفكرية، فجاءت هذه الدراسة مساهمة بسيطة في هذا الميدان.

٤- تعامل بعض المسلمين مع بعض قضايا الحياة من خلال التفاعل مع حضارة الآخر إما أخذاً لمعطياته الحضارية كاملة دون تمحيص، أو مخالفة لها ورفضاً، بذريعة العداء التاريخي، أو الاختلاف الديني معه. وقضية المواطنة من هذه القضايا، فقد غالى بعض الباحثين في الانفعال بها في منطلقاتها الفكرية التي تجعل محور الولاء هو الوطن بعيداً عن الدين باسم الوطنية، وضاد ذلك آخرون فحاربوها باسم الإسلام؛ فجاءت هذه الدراسة مداخلية في هذا الشأن الهام لتوضيح وإظهار رأي الفقه الإسلامي في هذه القضية.

٥- الرد من خلال البحث على من يزعم من الغربيين<sup>(١)</sup> أن مفهوم المواطنة غريب عن الإسلام نظراً لعدم وجود مثل هذا المصطلح في الأدبيات الإسلامية. وقد زعم ذلك أيضاً باحثون عرب ومسلمون<sup>(٢)</sup>؛ وذلك - في رأبي - يرجع إلى أنهم يلتزمون بتطبيق مفهوم المواطنة في صيغته الغربية، مع مفهومه في الإسلام.

(١) مثل برنارد لويس في:

Bernard Lewis, Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview, Journal of Democracy,

Vol. 7, No. 2 (1996), PP. 52- 63.

(٢) مثل سمير أمين في بحثه «ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي» ورقة قدمت إلى «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي»: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت: المركز ١٩٨٤م، (ص ٣١٠-٣١١)، وكذلك محمد أركون في بحثه «الدين والديمقراطية» حيث عبر عن رأبي مفاده أن مفهوم الجماعة السياسية في الإسلام يخلو من أي محاولة لتطوير سياق المواطنة كشرط ضروري ليس لنشوء حكم القانون فحسب، بل لظهور المجتمع المدني الذي يستطيع السيطرة على سلطات الدولة.

وما سبق عرضه من أسباب لاختيار قضية الدراسة يعطي الموضوع أهمية خاصة؛ لأنه يرصد الأحكام الخاصة بقضية من أهم قضايا العصر، فهي من أبرز القضايا المطروحة في الجدل والحوار السياسي في مجتمعاتنا في هذه الأيام، فلا يمكن ممارسة حقوق المواطنة أو واجباتها بدون رسوخ ثقافة المواطنة في الوعي الاجتماعي العام، ومن المؤكد أن عملية بناء هذا الوعي العام بحقوق وواجبات المواطنة تتطلب فهم حقيقة هذا المجتمع، وغير خفي على ذوي البصائر أن للشريعة قداسة في نفوس الناس مهما كانت غفلتهم، فعندما يناقش الموضوع من منظور فقهي إسلامي فإن النتيجة ستختلف عما إذا نوقش الأمر من خلال مرجعية أخرى، وذلك مما يضيف على مواطنة الإسلام أهمية خاصة؛ لأن لها جانباً تعديداً في نفوس المسلمين، وجانباً مادياً بقوة القانون لغير المسلمين، وللمسلمين أيضاً عند غياب الوازع الديني.

#### الدراسات السابقة:

تناول عدد من الباحثين قضية المواطنة بالدراسة والبحث، فمنهم من تناولها من الجانب السياسي فقط، ومنهم من تناولها من الجانب الاجتماعي أو الفكري الفلسفي، وفي مجال الدراسات الإسلامية أفردتها بالتأليف الأستاذ راشد الغنوشي في رسالة أصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي تسمى «حقوق المواطنة» (حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي)، ووضح من عنوانها أنها اقتصر على حقوق غير المسلمين فقط، ولم تكن مبوبة ولا مرتبة ترتيباً علمياً، بل هي مجموعة من الخطب، لكن لم يسبق أن تناول القضية أحد بالبحث فيها من الجانب الفقهي القانوني، وهذا ما جعل هذه الدراسة مختلفة عما سبقها من دراسات، فقد اقتصر بعض الدارسين عند بحثهم في مسألة المواطنة على حقوق الأقليات غير المسلمة، أو مواطنة الأقليات المسلمة في غير ديار الإسلام كدراسة الدكتور/ صلاح سلطان التي عنوانها «مواطنة المسلمين في غير ديار الإسلام»، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام للدكتور/ عبد الكريم زيدان، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي للدكتور/ يوسف القرضاوي.

والبحث لا بد أن يكون شاملا عند دراسة القضية لجميع مكونات المجتمع، لأنهم جميعا طرف في علاقة المواطنة، وذلك ما أبرزته الدراسة. فقد تناولت الدراسة قضية مواطنة الأقليات غير المسلمة في بلاد الإسلام، ومواطنة الأقليات المسلمة في غير بلاد الإسلام، هذا إلى جانب مواطنة المرأة وما يخصها من أمور المشاركة في الحكم والسياسة.

وهناك عدد غير قليل من الدراسات في الفكر السياسي في الإسلام، أو الفكر السياسي عند كثير من علماء المسلمين في عصور مختلفة تعرضت هذه الدراسات لبعض قضايا البحث، لكن لم يكن يعينها التركيز على قضية المواطنة بقدر التركيز على الأطر العامة للفكر السياسي. مثال ذلك: الفكر السياسي عند الماوردي للدكتور/ صلاح الدين بسيوني رسلان.

### منهج البحث:

وقد التزمت في بحثي هذا بالمنهج التحليلي المقارن، حيث أقوم برصد الأحكام المتعلقة بقضية الدراسة كما جاءت في مصنفات الفقهاء على تنوع مذاهبهم، وخاصة فقهاء المذاهب الأربعة، ثم أقوم بتحليلها ومقارنتها وترجيح ما أراه راجحا منها، مع مقارنتها -إن أمكن- مع القانون المصري تارة والقانون الوضعي تارة أخرى، ملتزما في ذلك بالنصوص الشرعية، دون التعصب لرأي معين أو تقليد بعيد عن الحق، وقد حاولت أن أعتمد في الاستدلال أولا على نصوص القرآن الكريم، ثم السنة النبوية، ثم الاعتماد على آراء بعض أهل العلم والفقهاء من مختلف المذاهب، متوخيا الدقة في الفهم، والأمانة في النقل والتصرف مع الحرص أن يكون النقل عن أئمة المذاهب، أو من المعتمدين في المذاهب، وأن يكون مصدر الآراء كتب المذاهب المعتمدة، ثم قمت بتخريج الأحاديث، ونسبة الأقوال إلى قائلها معتمدا على كتب السنة والآثار.

### خطة البحث:

هذا وقد اقتضت خطة هذا البحث أن أنظمه في مقدمة وتمهيد وبابين وخاتمة، على النحو

التالي:



المقدمة: وقد ذكرت فيها أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة للموضوع، ومنهج البحث، وخطته.

التمهيد: تناولت فيه مفهوم المواطنة وتطوره.

الباب الأول: المواطنة في إطار فقه الدولة، وقسمته إلى فصلين:

الفصل الأول: نظرية الدولة في الفقه الإسلامي. ويشتمل على أربعة مباحث

المبحث الأول: مفهوم الدولة وحكم قيامها ويشتمل على مطلبين

المطلب الأول: مفهوم الدولة في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: حكم قيام الدولة في الفقه الإسلامي

المبحث الثاني: أركان الدولة. ويشتمل على أربعة مطالب

المطلب الأول: السلطة. تكلمت فيه عن (شرعية الترشيح، والبيعة وشرعية الإسناد،

وشرعية الممارسة، وتعدد السلطة في الفقه الإسلامي)

المطلب الثاني: الشعب والسيادة.

المطلب الثالث: الأرض أو الإقليم.

المطلب الرابع: العقيدة

المبحث الثالث: وظيفة الدولة في الفقه الإسلامي ويشتمل على مطلبين

المطلب الأول: الوظائف الداخلية للدولة

المطلب الثاني: الوظائف الخارجية

المبحث الرابع: المواطنة في دستور الدولة في الفقه الإسلامي، ويشتمل على ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: الدستور الفقه الإسلامي

المطلب الثاني: تطبيقات دستورية لمبدأ المواطنة في الفقه الإسلامي.

الفصل الثاني: الوطن في الفقه الإسلامي ويشتمل على

المبحث الأول: مفهوم الوطن والانتفاء، ويشتمل على

المطلب الأول: مفهوم الوطن في اللغة والقرآن والسنة والفقه

المطلب الثاني: مفهوم الانتفاء والوطنية في الإسلام

المبحث الثاني: دار الإسلام أو الوطن الإسلامي ويشتمل على

المطلب الأول: مفهوم الدور وأنواعها وأسس التقسيم ودوافعه

المطلب الثاني: تغير وصف الدار وحكم الإقامة في دار الكفر

المبحث الثالث: الجنسية في الفقه الإسلامي، ويشتمل على

المطلب الأول: موقع مفهوم المواطنة من مفهوم الجنسية

المطلب الثاني: الجنسية في الفقه الإسلامي

الباب الثاني: حقوق المواطنة وواجباتها في الفقه الإسلامي، ويشتمل على فصلين

الفصل الأول: حقوق المواطنة، ويشتمل على أربعة مباحث

المبحث الأول: التصنيف الفقهي للمواطنين في الدولة الإسلامية، ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المسلمون      المطلب الثاني: الذميون

المطلب الثالث: فقد المواطنة في الفقه الإسلامي

المبحث الثاني: مفهوم الحقوق وأسسها وضماناتها في الفقه الإسلامي ويشتمل على

المطلب الأول: مفهوم الحق وأقسامه ومصادره

المطلب الثاني: أسس حقوق المواطنة وضماناتها

المبحث الثالث: الحقوق السياسية للمواطنة في الفقه الإسلامي، ويشتمل على

المطلب الأول: حق تولي الوظائف العامة

(أ) تولي المرأة للوظائف العامة      (ب) تولي الذمي للوظائف العامة

المطلب الثاني: حق الانتخاب والترشيح

المبحث الرابع: الحقوق المدنية العامة للمواطنة في الفقه الإسلامي، ويشتمل على:

حق الحرية في الفقه الإسلامي

الفصل الثاني: واجبات المواطنة في الفقه الإسلامي، ويشتمل على

توطئة: مفهوم الواجب وأنواعه

المبحث الأول: الواجبات السياسية، ويشتمل على

المطلب الأول: واجب البيعة والمشاركة في الانتخابات النيابية

المطلب الثاني: واجب الطاعة والنصرة لأولي الأمر

المطلب الثالث: الولاء السياسي للدولة والتزام أحكام الشريعة الإسلامية

المبحث الثاني: الواجبات المالية ويشتمل على

المطلب الأول: الزكاة

المطلب الثاني: الجزية

المطلب الثالث: الخراج والعشور والوظائف المالية (الضرائب)

المبحث الثالث: الواجبات العسكرية ويشتمل على

المطلب الأول: مفهوم الجهاد ومشروعيته

المطلب الثاني: أنواع الجهاد العسكري وشروط وجوبه

المطلب الثالث: مساهمة المواطنين غير المسلمين في العمل العسكري

ثم الخاتمة وثبت بالمراجع والفهارس.

### شكر وتقدير


وفي الختام لا يفوتني أن أذكر الفضل لأهله، فأتوجه بالحمد والشكر إلى الله عز وجل الذي من علي بنعم لا تحصى ووفقني لإتمام هذه الدراسة.

ثم أتوجه بالدعاء الخالص أن يجزي أستاذي الفاضل العالم الجليل الأستاذ الدكتور/ محمد نبيل غنايم -أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة، ومستشار مركز الدراسات الإسلامية بالجامعة- خير الجزاء على تفضله الكريم بالإشراف على هذا البحث، فكان له الأثر الطيب في إعداد هذا البحث بفضل ما يتميز به من بعد النظر وحصافة الرأي، وكان لا يألو جهداً في إرشادي وتصويب ما ظهر لي من الأخطاء رغم كثرة أعماله وتشعب مسئولياته، فجزاه الله عني خير الجزاء.

ثم أتوجه بالشكر الجزيل إلى أستاذي الفاضل العالم الجليل والمفكر الإسلامي الكبير الأستاذ الدكتور / أحمد محمود الجزار -عميد كلية الآداب جامعة المنيا وأستاذ الفلسفة الإسلامية بالكلية- لأنه شرفني بالإشراف على هذا البحث المتواضع، رغم كثرة مسئولياته، فكان لتوجيهاته المنهجية أثر كبير في إعداد الرسالة، فجزاه الله عني خير الجزاء.

ثم أتوجه بالشكر إلى كل من أسهم في إعداد هذا البحث ولو بكلمة طيبة، وفق الله الجميع للخير والساد. سبحانهك اللهم ويحمدك. أشهد أن لا إله إلا أنت. أستغفرك وأتوب إليك.



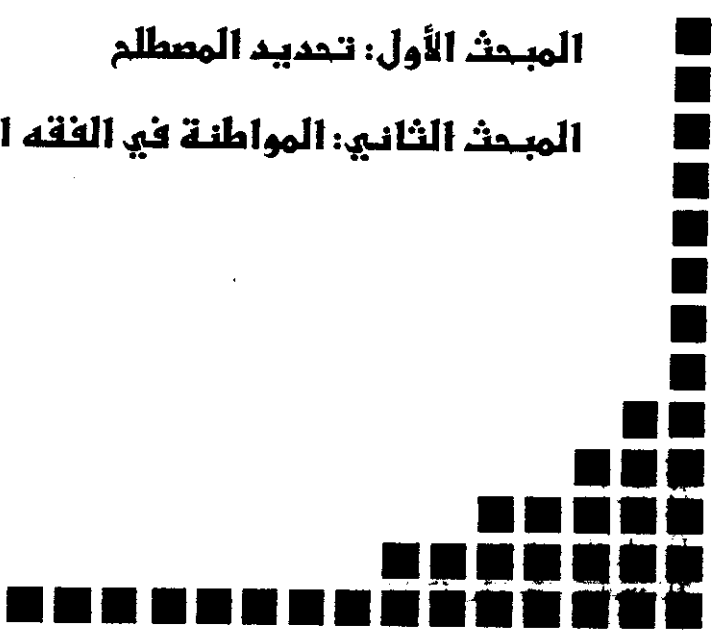


# **التمهيد**

## **مفهوم المواطنة**

**المبحث الأول: تحديد المصطلح**

**المبحث الثاني: المواطنة في الفقه الإسلامي**





## التمهيد

### مفهوم المواطنة

### المبحث الأول

### في تحديد المصطلح

المواطنة لغة: مصدر الفعل واطن، وواطنه علي الأمر أضمر فعله معه، فإن أراد معني وافقه: واطنه<sup>(١)</sup>. وقيل واطنه علي الأمر وافقه عليه أو واطن القوم عاش معهم في وطن واحد كما هو الشأن في ساكنه يعني سكن معه في مكان واحد<sup>(٢)</sup>، وواطن بمعني شارك في المكان إقامة ومولدا، والملاحظ غياب لفظة المواطنة من معاجمنا القديمة المتداولة: لسان العرب والقاموس المحيط، والصحاح، وتاج العروس الخ. أما في نصوص الكتاب والأدباء فاللفظ غائب أيضا، ولم أعثر له على أثر -فيا أمكنني مطالعته- إلا في كتاب «خريدة القصر وجريدة العصر»: للحماد الإصبهاني الذي عاش في القرن السادس الهجري (ولد سنة ٥١٩ وتوفي سنة ٥٩٧هـ) وموضوعه: أعيان وفضلاء عصره من الخلفاء إلى الشعراء الخ، منطلقا من بغداد ... إلى المغرب والأندلس. وقد وردت كلمة «مواطنة» مرة واحدة في هذا الكتاب الضخم في رسالة نقلها يمدح فيها كاتبها (الحصكفي) بقوله عنها: «مكتسبة من الأشباح القدسية علاء، ومنتسبة إلى الأشخاص الإنسية ولآء، مترقعة عن مواطنة الأغفال، ومقارنة أهل السفال» وواضح أن معني «المواطنة» هنا هو: المصاحبة والمعاشية.

كما سبق يتضح أن الجذر اللغوي للمواطنة هي مادة (و- ط- ن) والوطن المنزل تقسيم به وهو موطن الإنسان ومحله، والجمع أوطان، وأوطان الغنم والبقر مرايضها وأماكنها التي تأوي إليها، والموطن مفعول منه ويسمي به المشهد من مشاهد الحرب وجمعه مواطن<sup>(٣)</sup>، قال

(١) ابن منظور: لسان العرب، دار صادر- بيروت، (١٣/٤٥١).

(٢) محمد العدناني: معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة، مكتبة لبنان، (ص ٧٢٥).

(٣) ابن منظور: مرجع سابق، (١٣/٤٥١).



الله تعالى: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ﴾ [التوبة: ٢٥]، والمواطن الذي نشأ في مكان ما وأقام به.

### المواطنة اصطلاحاً:

اتضح للباحث أن المواطنة ترجمة للفظ (Citizenship) كما ظهر معناها في قاموس أكسفورد، ومن ثم فإن لفظ المواطنة غريبة المنبت فهي مترجمة وجديدة على الفقه الإسلامي، ومن ثم فإنه يجب أن نتعرف على مفهوم المواطنة في محل نشأته، ثم نرى مدى مناسبة لفظ المواطنة في العربية للدلالة عليه.

### \* مفهوم المواطنة (Citizenship)

تحدد دائرة المعارف البريطانية المواطنة بأنها: علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة متضمنة مرتبة من الحرية وما يصاحبها من مسؤوليات وتسبغ عليه حقوقاً سياسية مثل حق الانتخاب وتولي المناصب العامة، وميزت الدائرة بين المواطنة والجنسية التي غالباً ما تستخدم كمرادف لها<sup>(١)</sup>.

وتحدد موسوعة الكتاب الدولي المواطنة بأنها:

عضوية كاملة في دولة أو بعض وحدات الحكم، وتؤكد الموسوعة أن المواطنين لديهم بعض الحقوق مثل حق التصويت وحق تولى المناصب العامة وكذلك عليهم بعض الواجبات مثل واجب دفع الضرائب، والدفاع عن بلدهم<sup>(٢)</sup>.

(١) علي خليفة الكواري: مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، بحث ضمن مجموعة أبحاث أصدرها مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان (المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية)، ط ٢، مارس ٢٠٠٤م، (ص ٣٠)، نقلاً عن:

Encyclopaedia Britannica, Inc., Ibid. Vol. ٣, P. ٣٣٢.

(٢) علي الكواري مرجع سابق، (ص ٣١) نقلاً عن:

World Book International, The World Book Encyclopaedia (London): World Book, Inc., [n. d], Vol.

وتحدد موسوعة كولير الأمريكية المواطنة بأنها: «المواطنة هي أكثر أشكال العضوية اكتمالا في جماعة سياسية ما»<sup>(١)</sup>.

من خلال التعريفات السابقة نجد أن المواطنة رابطة قانونية قائمة بين الفرد ودولته التي يقيم فيها بشكل ثابت، ويتمتع بجنسيتها على أساس جملة من الواجبات والحقوق فهي -أي المواطنة- مجموعة من العلاقات المتبادلة بين الفرد والدولة، قائمة على أساس ما يسمى بالحقوق والواجبات التي يحددها الدستور.

وذكر أحد الباحثين<sup>(٢)</sup> أن هناك دراسة حول مقومات المواطنة تتلخص فيما يلي:

أولاً: المواطنة تجسيد لنوع من الشعب، يتكون من مواطنين يحترم كل فرد منهم الآخر، ويتحللون بالتسامح تجاه التنوع الذي يزخر به المجتمع.

ثانياً: من أجل تجسيد المواطنة في الواقع، على القانون أن يعامل ويعزز معاملة كل الذين يعتبرون بحكم الواقع أعضاء في المجتمع، على قدم المساواة بصرف النظر عن انتمايتهم القومي أو طبقتهم أو جنسيتهم أو عرقهم أو ثقافتهم أو وجه من أوجه التنوع بين الأفراد والجماعات، وعلى القانون أن يحمي وأن يعزز كرامة واستقلال واحترام الأفراد، وأن يقدم الضمانات القانونية لمنع أي تعديات على الحقوق المدنية والسياسية، وعليه أيضاً ضمان قيام الشروط الاجتماعية والاقتصادية لتحقيق الإنصاف، كما أن على القانون أن يمكن الأفراد من أن يشاركوا بفاعلية في اتخاذ القرارات التي تؤثر في حياتهم، وأن يمكنهم من المشاركة الفعالة في عمليات اتخاذ القرارات السياسية في المجتمعات التي يتسبون إليها.

وعن مدى مناسبة لفظة المواطنة للتعبير عن المصطلح الأجنبي، فإن أغلب الباحثين العرب يرون أن الترجمة مناسبة لإيصال المعنى المقصود لدى الغربيين، وربطوه بفكرة

(١) علي الكواري مرجع سابق، (ص ٣١).

(٢) علي الكواري: مرجع سابق (ص ٣١) نقلاً عن:

الوطنية، فالوطنية هي الرحم التي أنجبت المواطنة.

ويرى آخرون أن الترجمة العربية تثير إشكاليات بسبب غياب المعنى العميق عن أذهان الناس وانحساره في أبناء الوطن الواحد، أتباع لقادة، أو رعايا لسلطان، أو سفهاء لعامة<sup>(١)</sup>.

### تطور مصطلح المواطنة

يعود مصطلح المواطنة لعصور مختلفة، إذ تطرق إليه الإغريق في كتاباتهم، فيعود تاريخ هذا المفهوم إلى زمن الديمقراطية<sup>(٢)</sup> المباشرة الإغريقية التي تعتبر أساس الديمقراطية في عالم اليوم، حيث يرجع أصل استعمال مفهوم المواطنة في الحضارتين اليونانية والرومانية، فقد استعملت المواطن «civis» والمواطنة «civities» في هاتين الحضارتين لتحديد الوضع القانوني والسياسي للفرد اليوناني والروماني. كانت الديمقراطية اليونانية القديمة مبنية على أساس أن المدينة تحكم من أجل الأكثرية والحرية هي مبدأ الحياة العامة، وكانت الحكومة اليونانية في طابعها دولة مدنية، وكانت الروابط بين المواطنين وثيقة جدا، وكانت تجمعهم لغة واحدة ودين عام كل هذا أدى أن يكون ولاء المواطن اليوناني لدولة المدنية وليس لعائلته أو لعشيرته أو لبلدته.

كانت المواطنة اليونانية حقا وراثيا محصورا في أبناء أثينا من الرجال ولم تكن الإقامة مؤهلا يعتد به لنيل حق المواطنة، فقد استثنى من المواطنة الغرباء المقيمون والأطفال والنساء العبيد المحررون، فقد كانوا جميعا محرومين من الحق في المواطنة.

(١) علي الكواري: مرجع سابق (ص ٣٣)، نقلا عن هشام متاع: المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي (ص ٦).

(٢) الديمقراطية سياسيا: إحدى صور الحكم التي تكون فيها السيادة للشعب، والديمقراطية اجتماعيا: أسلوب في الحياة يقوم على أساس المساواة وحرية الرأي والتفكير. مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مادة: ديمقراطية - القاهرة - دار المعارف.

وكانت المواطنة في الدولة الأثينية أكبر من مجرد حق في الاقتراع فقد كانت مسؤولية تتضمن حق المشاركة في المدينة<sup>(١)</sup>. يلاحظ قصور المواطنة على أبناء أثينا من الرجال فقط. ثم تطور مفهوم المواطنة في ظل الإمبراطورية الرومانية بعد أن كان حقا وراثيا لأبناء روما، وذلك بعد صدور مرسوم إمبراطوري بذلك، حيث توسع حق المواطنة بحيث يشمل جميع أراضي الإمبراطورية الرومانية، وحصل سكانها من الذكور باستثناء العبيد على حق المواطنة الرومانية.

ثم تراجع مفهوم المواطنة بعد ذلك عند سقوط الإمبراطورية، وفي فترة الإقطاع وحتى نهايته العصور الوسطى التي امتدت من ٣٠٠ إلى ١٣٠٠ م - كانت المواطنة في أوروبا حقا مقصورا على مالكي الأراضي وبحسب الوضع الاجتماعي والسياسي للفرد<sup>(٢)</sup>.

تطور مفهوم المواطنة بعد ذلك لتأثره بحدثين مهمين هما: إعلان استقلال الولايات المتحدة عام ١٧٧٦ م، والمبادئ التي أتت بها الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ م، فكانت نقطة تحول تاريخية في مفهوم المواطنة من خلال ما جاء به إعلان الاستقلال من أن الناس جميعا ولدوا متساوين وأن لهم حقوقا أصيلة فيهم منذ خلقوا، وأن الشعب هو صاحب السيادة.

وهو ما جاءت به مبادئ الثورة الفرنسية، فأصبح أساس مفهوم المواطنة مبني على فكرة «الشعب صاحب السيادة» وفكرة وجود حقوق أساسية للفرد كإنسان أولا، وكمواطن من أبناء الشعب ثانيا.

(١) أرسطو طاليس: السياسة، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمي سانتيلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٨ م، (ص ١٨١) وما بعدها، علي الكواري: مرجع سابق (ص ١٦)، د/ قايد دياب: المواطنة والعولة تساؤل الزمن الصعب، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط١- ٢٠٠٧ م، (ص ١٥-١٨).

(٢) د/ قايد دياب: المواطنة والعولة تساؤل الزمن الصعب، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط١- ٢٠٠٧ م، (ص ٢١-٢٦).

بقي مفهوم المواطنة في الغرب في تطور مستمر خلال القرون السابقة منذ نهاية القرن الثامن عشر إلى وقتنا الحاضر، وكان تطوره متزايدا على اعتبار أن الشعب مصدر السلطات، وصاحب السيادة، ووجود حقوق أساسية للإنسان، فأصبح مفهوم المواطنة حقا غير منازع فيه<sup>(١)</sup>.

## المبحث الثاني

### مصطلح المواطنة في الفقه الإسلامي

المواطنة كما علمنا لفظة غربية المنبت فهي مترجمة وجديدة على الفكر الإسلامي، دخل هذا المصطلح اللغة السياسية العثمانية بصيغة أعم هي «وطن» مع بداية دخول الحداثة الأوربية إلى الإمبراطورية العثمانية، وأول مرة استخدمت فيها كلمة وطن كانت في فرمان سلطاني هو خط «كلخانة» في يوم السادس والعشرين من شعبان سنة ١٢٥٥ هـ الموافق الثالث من نوفمبر عام ١٨٣٩ م حيث ورد مصطلح وطن في موقعين:

الأول: عندما تحدث الخط عن الإنسان العثماني الذي «تزايد غيرته يوما فيوما على دولته وملته ومحبه لوطنه».

والثاني: عندما اعتبر مهمة العساكر هي محافظة الوطن<sup>(٢)</sup>.

وهذه هي المرة الأولى التي يشير فيها المسلمون إلى الوطن وليس إلى الأمة، والتاريخ الإسلامي حافل باستخدام مصطلح «الأمة الإسلامية».

(١) علي الكواري، مرجع سابق يتصرف من (ص ١٥-٣٠)، د/ قايد دياب: المواطنة والعودة تساؤل الزمن الصعب، (ص ٦٠).

(٢) محمد فريد بك المحامي: تاريخ الدولة العلية العثمانية، مكتبة الآداب - القاهرة، بدون تاريخ، (ص ٢٥٤-٢٥٦)، وسمي خط كلخانة نسبة إلى المكان الذي أُلقي فيه، في عهد السلطان عبد المجيد خان.

وقد أتهم بعض المستشرقين مثل «برنالد لويس»<sup>(١)</sup> الذي يؤكد أن مفهوم المواطنة غريب تماماً عن الإسلام بحجة إن لفظة مواطن بالمفهوم الغربي الذي يعني المشارك في الشؤون المدنية غير موجود في اللغة العربية، وقد رفض هذا الاتهام باحثون عرب وبينوا أن هناك لفظة تحمل مضمون المواطنة من حيث هي حقوق وواجبات بين عناصر المجتمع هذه اللفظة هي «مسلم»؛ ومن ذلك ما رآه «طارق البشري» من قيام مفاهيم المواطنة التي تبناها النظام العالمي علي الترابط التاريخي بين أهل إقليم معين يكون هذا الإقليم أساساً للعضوية فيها واستثناء كثير من حقوق المواطنة، كذلك في الإسلام يستند المفهوم الإسلامي في الجماعة الإسلامية علي الدين، بحث يكون إسلام الشخص مؤهلاً لإياه للتمتع بحقوق المواطنة، إن مطابقة الكلمة العصرية «مواطن» في المصطلح الإسلامي القديم هي كلمة مسلم وليس مواطن، ويرجع ذلك إلي أن هوية المجتمع الديني والسياسي في بدايات المجتمع الإسلامي كانت من المسلمات حيث يتمتع الفرد بحكم كونه مسلماً بعضوية فورية وكاملة في المجتمع السياسي وبالمعني الإيجابي، بل والجمهوري للمواطنة الناشطة، ويحمل الحديث المشهور هذا المفهوم «المسلمون ذمتهم واحدة ويسعى بذمتهم أدناهم ومن حقر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»<sup>(٢)</sup>، وقول المعلق علي البخاري أن لفظة المسلمين تشمل النساء والأطفال<sup>(٣)</sup>.

(١) عبد الوهاب الأفندي إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية. ضمن كتاب المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية الصادر من مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢ - ٢٠٠٤م، (ص ٥٥) نقلاً عن:

Bernard Lewis, *Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview*, Journal of Democracy, Vol. ٧, No. ٢, (١٩٩٦), PP. ٥٢-٦٣.

(٢) رواه البخاري، أبواب الجزية والموادعة، باب ذمة المسلمين واحدة ويسعى بها أدناهم، عن علي بن أبي طالب، رقم (٣٠٠١)، (١١٥٧/٣)، ورواه مسلم في كتاب الحج، باب فضل المدينة، رقم (١٣٧٠)، (٩٩٤/٢).

(٣) عبد الوهاب الأفندي، إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام: مسلم أم مواطن؟ ضمن كتاب المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية الصادر من مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢ - ٢٠٠٤م، (ص ٥٦)، ابن حجر: فتح الباري، (٨٦/٤)، (٢٧٤/٦).

وعما لا شك فيه أن مصنفات الفقهاء لم تعرف مصطلح «وطن» بالمعنى السياسي المعاصر وهو الانتفاء لبقعة جغرافية معينة تحت سلطة معينة وإنما المصطلح الذي كان يستعمله الفقهاء للتعبير عن البقعة الجغرافية التي يقطنها المسلمون ويسيطون سلطانهم عليها هو «دار الإسلام». وإنما استخدم الفقهاء لفظة وطن عند الحديث عن أحكام أخرى كأحكام السفر مثلاً.

والقاطنون في دار الإسلام وتحت سيادة الحكم الإسلامي كان يطلق عليهم أهل دار الإسلام «مسلمون وذميون» ومصنفات الفقه مملوءة بالأحكام التي تخص هذا الجانب من حقوق وواجبات متبادلة بين الحاكم والرعية كما سيتضح لاحقاً في البحث.

فغياب مصطلح المواطنة كما يردد المستشرقون عن الأدبيات الإسلامية لا يعني غياب جوهره. فكما لكل مصطلح تاريخ مفهومي وحدود واضحة فإن لمبدأ المواطنة جذور نظرية في الإسلام، وقد أقره الرسول ﷺ في صحيفة المدينة، وما تقرر من أحكام تقوي مبدأ العدالة. ومبدأ المساواة ومبدأ الحرية في الإسلام يجعل لهذا المصطلح جذوراً عميقة في فقهاء الإسلام.

والمواطنة في صيغتها المعاصرة تركز إلى فلسفات معينة، فالمواطنة الغربية مثلاً تركز على مبادئ الفلسفة الليبرالية حيث تعلو فيها قيمة الفرد، وأما المواطنة في الفقه الإسلامي فإنها تركز على الأحكام والقيم التي تحدد الحقوق والواجبات في مختلف جوانب الحياة، والذي يعيننا منها هنا هو جانب الوطن، فإن كان مواطنو المجتمع كلهم مسلمين فالأمر واضح في تساويهم في الحقوق والواجبات المتبادلة بينهم وبين دولتهم، وإن كان في المجتمع أقلية غير مسلمة فمن حق هذه الأقلية وفقاً لما تقرر في الشريعة الإسلامية التمتع بحقوق المواطنة تحت مظلة شرعية تحمي حرياتهم الدينية. ومصالحهم المادية والسياسية دون غبن أو جور، وقد شهد التاريخ بالموقع المتميز للأقليات في المجتمع الإسلامي، بل إن الملاحظ أن حقوق

المسلمين في مجتمعات كثيرة في تاريخه قد قيدت أو صودرت خلافا لحقوق غير المسلمين<sup>(١)</sup>.  
والمواطنة في الفقه الإسلامي ليست مصدرا للحقوق، وإنما مصدر الحقوق هو الشريعة الإسلامية، التي تجعل من المواطنة شرطا للتمتع بحقوق معينة.

في ضوء ما سبق يتصور الباحث تحديد المفهوم -المواطنة- من خلال الفقه السياسي الإسلامي ليكون: «علاقة بين الدولة الإسلامية، وبين فرد معين، يقيم بصفة دائمة على أرض معينة في دار الإسلام، هذه العلاقة تجعل الطرفين أهلا لتلحق الحقوق وأداء الواجبات، وذلك كما تقرره الشريعة الإسلامية».

#### شرح التعريف:

قول الباحث عن المواطنة هي «علاقة» يحتمل أن تكون هذه العلاقة تنظيمية من قبل الدولة الإسلامية، ويحتمل أن تكون علاقة تعاقدية بين الطرفين، أو تشمل الاثنين معا، وسيرد تفصيل ذلك.

وقوله «الدولة الإسلامية» يعني قصر هذا المفهوم على الدولة المتصفة بهذه الصفة، وليس أي دولة؛ لأن ذلك يعني بداية تحديد مصدر الحقوق والواجبات، وأيضا تحديد مرجعية الدولة القانونية والسياسية وهو الإسلام عقيدة وشريعة.

وقوله «فرد معين» يعني به إنسان له شروط معينة، حتى يكون طرفا في هذه العلاقة (المسلم والذمي).

(١) السيوطي: حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، (١١٧/٢)، وجاء فيه يقول الحسن بن خاقان الشاعر المصري:

يهود هذا الزمان قد بلغوا \*\* غاية آمالهم وقد ملكوا  
العز فيهم والمال عندهم \*\* ومنهم المستشار والملك  
يا أهل مصر إني نصحت لكم \*\* تهودوا قد يهود الفلك



وقوله «يقيم بصفة دائمة» يخرج به من العلاقة المسلم القاطن في ديار الكفر بصفة دائمة، والكافر المقيم في الدولة بصفة مؤقتة (المستأمن).

وقوله «على أرض معينة في دار الإسلام» يعني به تحديد النطاق الإقليمي والأرضي الذي تنشأ فيه العلاقة، وقوله «معينه» يعني أن هناك بعض الأقاليم يمنع من الإقامة الدائمة فيها بعض الأفراد الداخلين في العلاقة «كإقامة الذمي في مكة».

وقوله: «هذه العلاقة تجعل الطرفين أهلاً» يعني به أن الدولة وهي الطرف الأول في العلاقة ويمثلها القائمون على السلطة لن تكون مؤهلة للمطالبة بحقوقها من الطرف الثاني إلا بشروط معينة، وكذلك الأفراد وهم الطرف الثاني في العلاقة لن يكونوا أهلاً لنيل الحقوق إلا بشروط معينة، وكلا الطرفين مشتركان في تفعيل هذه العلاقة. ويدخل في جملة الحقوق، الولاء، وحسن الانتفاء، والحماية، والدفاع عن الأوطان وغيرها من الحقوق التي سيرد الكلام عنها مفصلاً في موضعه من البحث.

والعبارة الأخيرة في التعريف «كما تقرره الشريعة الإسلامية» يتحدد بها مصدر الحقوق والواجبات؛ لأن الشريعة الإسلامية هي قانون الدولة الإسلامية، وأي نشاط داخل الدولة وخارجها، لا بد أن يكون متفقاً مع أحكام الشريعة، وتتميز بذلك مواطنة الإسلام عن غيرها، التي تجعل الأوطان مصدراً للحقوق والواجبات.

من الملاحظ أن المواطنة ترتبط بشبكة من الحقوق والواجبات ولكي تنشأ هذه المواطنة لا بد من توفر العناصر الآتية:

١- دولة أو نظام حاكم يستند إلى قانون ضابط لحركة الدولة

٢- مواطنون تتحد أو تتعدد انتماؤاتهم

٣- أرض أو وطن يعيشون عليها، ويتبادلون الحقوق والواجبات فتنشأ علاقة بين تلك العناصر عند قيام كل عنصر بدوره.

والإسلام دين ودولة كما سيتبين لاحقاً وللدولة في الإسلام فقهها وأحكامها، والوطن مرعي في جملة الأحكام وهو ما يعبر عنه بالدار، وما موقع الانتهاء لهذه الدار من معتقدات الفرد، وفي أي درجة يكون الولاء لهذه الدار أو ذاك الوطن، والسلطة في الإسلام ترتكز شرعيتها على البيعة من قبل الرعية، بعدما تستمر هذه السلطة في مزاوله مهامها، واستمرار السلطة مرهون بشرعية الممارسة التي بدورها ترتكز على مبدأي الحق والواجب - حتى الحاكم وواجباته تجاه المحكومين وحق الرعية وواجباتها تجاه السلطة - وسيرد تفصيل ذلك في موضعه من البحث، وبناء على ما تقرره الشريعة يتم تبادل الحقوق والواجبات

وقد أوضحت ذلك صحيفة المدينة وهي تعد أول دستور مكتوب، فهي صحيفة قانونية ملزمة لأهلها بحفظ بنودها، وقد جمعت كل أطراف المجتمع على اختلاف هوياتهم على أساس دستوري لكل طرف حقوق وواجبات ومسؤوليات وقد أعلنت هذه الصحيفة ما يسمى بقيم المواطنة (الحرية - العدالة - المساواة) إلى جانب ما تقرر من أحكام لحماية هذه المبادئ في مصنفات الفقهاء، وعائشه الناس واقعا عمليا، ولم يكن مجرد نظريات غارقة في المثاليات.

ولقد وضعت الدولة الإسلامية قضية المواطنة في الممارسة والتطبيق، وفندتها في المواثيق والمعهود الدستورية منذ اللحظة الأولى لقيام هذه الدولة في السنة الأولى للهجرة. ففي أول دستور لهذه الدولة أسس على التعددية الدينية، وعلى المساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين المتعددين في الدين والمتحدين في الأمة والمواطنة. فنص هذا الدستور - صحيفة دولة المدينة - على أن «اليهود أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم وأن لهم النصر والأسوة مع البر من أهل هذه الصحيفة.. يتفقون مع المواطنين ما داموا محاربين.. على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. من بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم ... وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من إشجار ويخاف فساده فمرجعه إلى الله وإلى رسول الله» بذلك يتضح أن المواطنة التي يعنيها الباحث ليست المواطنة الغربية، وإنما المواطنة التي تستند إلى أحكام الإسلام وقيمه، ولا يعني الباحث تطابقها مع المواطنة الغربية أو اختلافها عنها؛ فلكل مرجعيته التي يستند إليها.

فهل المواطنة لابد أن تكون علمانية؟ وهل تحققها يستلزم التخلي عن المرجعية الإسلامية في القانون والتشريع؟

إن المواطنة: مفاعلة - أي تفاعل - بين الإنسان المواطن وبين الوطن الذي ينتمي إليه ويعيش فيه. . وهي علاقة تفاعل لأنها علاقة بين طرفين وعليها العديد من الحقوق والواجبات فلا بد لقيام المواطنة أن يكون انتهاء المواطن وولائه كاملين للوطن الذي يحمي عقيدته، يحترم هويته ويؤمن بها وينتمي إليها ويدافع عنها بكل ما في عناصر هذه الهوية من ثوابت اللغة والتاريخ والقيم والآداب العامة.

والأرض التي تمثل وعاء الهوية والمواطنين. . وولاء المواطن لوطنه يستلزم البراء من أعداء هذا الوطن طالما استمر هذا العداء.

وكما أن للوطن هذه الحقوق والتي هي واجبات وفرائض على المواطن، فإن لهذا المواطن على وطنه ومجتمعه وشعبه وأمة حقوقاً كذلك من أهمها المساواة في تكافؤ الفرص وانتفاء التمييز في الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية، مع تحقيق التكافل الاجتماعي الذي يجعل الأمة سداً واحداً والشعب كياناً مترابطاً، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر أعضاء الجسد الواحد بالتكافل والتضامن والتساند والإنقاذ.

وإذا كان التطور الحضاري الغربي لم يعرف المواطنة وحقوقها إلا بعد الثورة الفرنسية -أواخر القرن الثامن عشر الميلادي- بسبب التمييز على أساس الدين وعلى أساس العرق -بسبب الحروب القومية- وعلى أساس الجنس -بسبب التمييز ضد النساء- وعلى أساس اللون -في التمييز ضد الملونين-<sup>(١)</sup>. فإن المواطنة الكاملة -والمساواة في الحقوق والواجبات- قد اقترنت بظهور الإسلام، وتأسيس الدولة الإسلامية الأولى -في المدينة المنورة في العام الأول من الهجرة- على عهد رسول الله ﷺ وتحت قيادته. . هكذا تأسست المواطنة في ظل المرجعية الإسلامية منذ اللحظة الأولى لقيام دولة الإسلام.

(١) د/ قايد دياب: مرجع سابق، (ص ٥٣-٦٥).

## الباب الأول

### المواطنة في إطار فقه الدولة

الفصل الأول: نظرية الدولة في الفقه الإسلامي.

ويشتمل على أربعة مباحث

المبحث الأول : مفهوم الدولة وحكم قيامها ، ويشتمل على مطلبين

المطلب الأول : مفهوم الدولة في اللغة والاصطلاح

المطلب الثاني : حكم قيام الدولة في الفقه الإسلامي

المبحث الثاني : أركان الدولة، ويشتمل على أربعة مطالب

المطلب الأول : السلطة

المطلب الثاني : الشعب والسيادة

المطلب الثالث : الأرض أو الإقليم

المطلب الرابع : العقيدة

المبحث الثالث : وظيفة الدولة في الفقه الإسلامي، ويشتمل على مطلبين

المطلب الأول : الوظائف الداخلية للدولة

المطلب الثاني : الوظائف الخارجية

المبحث الرابع : المواطنة في دستور الدولة في الفقه الإسلامي، ويشتمل

على ثلاثة مطالب

المطلب الأول : الدستور في القانون الوضعي والفقه الإسلامي

المطلب الثاني : تطبيقات دستورية لمبدأ المواطنة في الفقه

الإسلامي

المطلب الثالث : المواطنة في الدستور المصري



## المبحث الأول

### مفهوم الدولة وحكم قيامها في الفقه الإسلامي

#### المطلب الأول: مفهوم الدولة في اللغة والاصطلاح

##### أولاً: الدولة في اللغة

يشير لفظ الدولة في اللغة إلى أكثر من معنى، فالدولة والدولة العُقبَة في المال والحزب سواء، والجمع دَوْلٌ ودَوَلٌ. كذلك فالدولة هي الانتقال من حال إلى آخر كالانتقال من الشدة إلى الرخاء، أو العكس والدولة أيضا الغلبة<sup>(١)</sup>.

وعلى الرغم من أن التعدد في المعاني قد يبدو لأول وهلة كأنه يعبر عن شيء من التمايز والاختلاف إلا أن الحقيقة غير ذلك، وذلك أن وحدة المادة -التي اشتقت منها تلك المعاني- يعبر عن وجود معني أصلي يؤلف بينها جميعا وهو التحول من حال إلى حال بما يستتبعه ذلك من تغير وعدم استقرار. ولو قلبنا تلك المعاني السابقة على هذا المعني الأصلي لوجدناها تعبر عنه بشكل أو بآخر.

وتلك المعاني السابقة لا تعبر عن المفهوم الاصطلاحي الحديث للدولة، ككيان سياسي له أركانه ووظائفه، بيد أن هذا المعني اللغوي قد ينسحب على المفهوم السياسي للدولة عند فقهاء الإسلام ومفكريه، لذلك نجد أن ابن خلدون ربط بين الدلالة اللغوية والدلالة السياسية حيث قال «إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والدول سنة الله التي خلت في عبادة»<sup>(٢)</sup>.

(١) ينظر مادة دول: في ابن منظور مرجع سابق، (٢٥٢/١١)، الرازي، مختار الصحاح، القاهرة دار التراث العربي للطباعة والنشر (ص ٢١٥-٢١٦)، دكتور إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، القاهرة - دار المعارف، ط ٢، (١/٣٠٤-٣٠٥).

(٢) ابن خلدون: مرجع سابق (ص ٤٧).

كذلك يختلف المعنى اللغوي للدولة في اللغة العربية إذ يتضمن التغير والتبدل عن مثيله في اللغات الأوربية فالإنجليزية مثلا (state) يشير إلى الثبات وعدم التغير والتبدل وكذلك الفرنسية (etete) والإيطالية (stato)<sup>(١)</sup>.

### ثانيا: مفهوم الدولة في الاصطلاح

- مفهوم الدولة في اصطلاح القانونيين.

لقد اختلف علماء القانون في تعريف شامل للدولة ومرد ذلك يرجع إلى اختلافهم في المعايير التي يضعونها في إبراز صفة الدولة للجماعة معينة<sup>(٢)</sup>.

«فبينما يرى فقيه أن الدولة هي مجموعة من الأفراد استقرت في إقليم معين ويحكمها تنظيم معين والجماعة في مواجهة الأفراد سلطة عليا أمرة وقاهرة، يرى فقيه آخر أن الدولة هي مجموعة من الأفراد تقيم في إقليم معين وتخضع لسلطان طائفة فيها.

ويرى البعض الآخر أن الدولة هي جماعة كبيرة من الناس تقطن على وجه الاستمرار أرضا معينة وتخضع لحكومة منظمة تدبر شئونها، ولا يشترط بعض آخر من علماء القانون لقيام الدولة وجود حكومة بل يكفي بوجود شعب منظم يقطن أرضا معينة وتخضع لقانون معين»<sup>(٣)</sup>. ومع هذا الاختلاف في مفهوم الدولة عند علماء القانون الوضعي، فإن هناك قدرا مشتركا يتفق عليه الجميع في ضرورة وجود الدولة وهو ما يلي:

١- الجماعة البشرية (الشعب). ٢- الإقامة على أرض معينة.

٣- وجود هيئة حاكمة ذات سلطة على الإقليم والجماعة البشرية

وسيتحدث الباحث عن هذه الأركان فيما بعد.

(١) د/ محمد جابر الأنصاري: الأزمة السياسية عند العرب، دار الشروق (ص ٢٩).

(٢) د/ محمد محمد جاهين، التنظيمات الإدارية في الإسلام، الهيئة المصرية للكتاب (ص ٩٦).

(٣) د/ أحمد الحصري، الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامي، مكتبة الكليات الأزهرية (ص ٩، ١٠).

## - مفهوم الدولة في اصطلاح الفقهاء.

يستطيع الباحث في الفقه الإسلامي القول أن فكرة الدولة فكرة إسلامية استمدت أركانها من التشريع الإسلامي، الذي استمد قواعده من القرآن والسنة، والأدلة التابعة لها، فلو نزلنا تلك الأركان السابقة على الدولة التي أقامها النبي ﷺ في المدينة، حيث يمثل شعب الدولة جماعة الأنصار والمهاجرين، وقبائل اليهود، ومن لم يسلم من أهل يثرب، وأرض الدولة هي أرض المدينة بحدودها، والسلطة الحاكمة هي قيادة النبي ﷺ لها. ؛ لانطبقت تماماً على مفهوم الدولة المعاصر<sup>(١)</sup>.

ومن خلال معاني الدولة في اللغة، ودلالاتها في القرآن والسنة، والربط بينها صيغ هذا التعريف السياسي للدولة، وعُرفت بأنها «الإطار النظامي الذي تجسد من خلاله الجماعة المسلمة استخلافها السياسي؛ لتحقيق شهودها الإيماني في حراسة الدين وسياسة الدنيا به بين أعضائها وبينها وبين غيرها من الجماعات الأخرى»<sup>(٢)</sup>.

وقد كانت الهجرة نقطة تحول في تاريخ الإسلام تمخض عنها ميلاد دولة جديدة لم يعرف لها مثال سابق بين العرب أطلق عليها الفقهاء اصطلاح (دار الإسلام)، لأن اصطلاح (الدولة) لم يكن معروفاً وقتذاك، ولأنه كان هناك تلازم بين مفهومي الدولة ودار الإسلام، ويلاحظ أنه تميزت دولة دار الإسلام في بدء تكوينها بأنها دولة متحدة تجمع كل من استجاب لدعوة الإسلام، وآمن برسالة محمد ﷺ على أساس أن حكم الإسلام أو شرعه يسودها، وإن ولايته الشخصية تمتد إلى مختلف الأقاليم الإسلامية<sup>(٣)</sup>. يتضح ذلك من مفهوم دار الإسلام:

(١) د/ عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، منشأة المعارف الإسكندرية، ط٤، ١٩٧٨م (ص ١٩٦).

(٢) د/ مصطفى محمود منجود: الدولة الإسلامية، وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة - ط١، ١٩٩٦م، (ص ٧٨).

(٣) د/ حامد سلطان: أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٠م، (ص ١٥٧)، د/ وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر - سوربة - دمشق، الطبعة الرابعة



وهي: كل دار ظهرت فيه دعوة الإسلام من أهله بلا خفير ولا مجير ولا بذل جزية، ونفذ فيها حكم المسلمين على أهل الذمة إن كان فيهم ذمي ولم يقهر أهل البدعة فيها أهل السنة<sup>(١)</sup>.

وعلى الرغم مما كان قائماً من وجود التلازم بين مفهومي دار الإسلام والدولة الإسلامية، فإن دار الإسلام تتميز بارتكازها على أساس العنصر المادي (أي الأرض أو الإقليم)، وأما الدولة الإسلامية فتتميز بها من صفة السيادة (أو الاستقلال) والشخصية المعنوية ذات الأهلية والذمة المالية المستقلة عن ذمة أشخاص رعاياها، فلها مالية مستقلة عن أموالهم تتمثل في بيت المال. وكانت الدولة الإسلامية مستقلة لا تخضع لأي سلطة أخرى، كما كانت مستقلة عن أشخاص الحكام فيها، وكان يعد الحاكم أميناً على السلطة ونائباً عن الأمة<sup>(٢)</sup>. وهذا هو المعنى الذي يرمز إليه فقهاء القانون الوضعي القائلون بأن الدولة توجد حينما تجب السلطة السياسية سندها لا في إنسان، ولكن في شخص معنوي مجرد له طابع الدوام والاستقرار والاستقلال عن أشخاص الحكام أنفسهم<sup>(٣)</sup>. وينبغي العلم بأن الفقهاء لم يطلقوا على نظام الحكم في الإسلام مصطلح دولة، وإنما المصطلح المستعمل لديهم هو مصطلح الخلافة أو الإمامة الكبرى أو إمارة المؤمنين كلها تؤدي معنى واحداً، وتدلل على وظيفة واحدة هي السلطة الحكومية العليا. وقد عرفها علماء الإسلام بتعاريف متقاربة في ألفاظها، متحدة في معانيها تقريباً.

قال الماوردي<sup>(٤)</sup> من الشافعية: «الإِمَامَةُ مَوْضُوعَةٌ لِحِلَاقَةِ النَّبُوَّةِ فِي حِرَاسَةِ الدِّينِ وَسِيَاسَةِ الدُّنْيَا»<sup>(٥)</sup>.

(١) أبو منصور عبد القاهر البغدادي، أصول الدين (ص ٢٧٠).

(٢) د/ وهبه الزحيلي: مرجع سابق، (٨/ ٣٥٢).

(٣) د/ ثروت بدوي: النظم السياسية، (ص ٥٢).

(٤) علي بن محمد بن حبيب القاضي أبو الحسن الماوردي البصري أحد أئمة أصحاب الوجوه كان ثقة من الفقهاء الشافعيين وله تصانيف عدة في أصول الفقه وفروعه، توفي في ربيع الأول سنة خمسين وأربعمائة للهجرة عن ست وثلاثين عاماً. ابن قاضي شهبه: طبقات الشافعية: (ص ٣٦).

(٥) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي: الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة ٢٠٠٦م، تحقيق أحمد جاد، (ص ١٥).

وعرفها ابن خلدون تعريفاً دقيقاً «الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي: هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة: هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترحع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»<sup>(١)</sup>.

### المطلب الثاني: حكم قيام الدولة في الفقه الإسلامي

أولى الفقهاء المسلمون مسألة الإمامة وحكمها اهتماماً كبيراً، وكان الخلاف في حكمها بسيطاً وغير حاد؛ فتنوعت مذاهبهم في المسألة إلى ثلاثة آراء:

#### الرأي الأول: القول بالوجوب

قال جمهور أصحاب الحديث من الأشعرية<sup>(٢)</sup> والفقهاء وجماعة الشيعة<sup>(٣)</sup> والمعتزلة<sup>(٤)</sup> وأكثر الخوارج<sup>(٥)</sup> بوجوبها فرضاً من الله تعالى. ثم جماعة أهل السنة قالوا هو فرض واجب على المسلمين إقامته<sup>(٦)</sup>.

- 
- (١) عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار الفجر للتراث، تحقيق أحمد طاهر، (ص ٢٤٤).
- (٢) أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المتسبب إلى أبي موسى الأشعري عليه السلام، القائلون بنظرية الكسب في أفعال العباد. الشهرستاني: الملل والنحل (١/٩٣).
- (٢) الشيعة هم الذين شايعوا علياً عليه السلام على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية إماماً جليلاً وإماماً خفياً. الشهرستاني: (١/١٤٥).
- (٤) ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية والعدلية أصحاب أبي حذيفة وأصل بن عطاء الغزال الأئمة. الشهرستاني: الملل والنحل: (١/٤٥).
- (٥) من خرج على أمير المؤمنين علي عليه السلام جماعة ممن كان معه في حرب صفين، الشهرستاني: الملل والنحل (١/١١٣).
- (٦) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي: كتاب المواقف، دار الجليل - بيروت، لطبعة الأولى، ١٩٩٧م، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، (٣/٥٧٤)، الماوردي: مرجع سابق (ص ١٧)، أبو يعلى الخنيلي: الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، تحقيق محمد حامد الفقي، (ص ١٩)، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد: الفصل في الملل والأهواء والنحل، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، (٧٢/٤).

قال ابن حزم: «اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله ﷺ»<sup>(١)</sup>.

ونوع الفرضية هو الفرض الكفائي، قال الماوردي: «فَإِذَا ثَبَتَ وَجُوبُ الْإِمَامَةِ فَقَرُّضُهَا عَلَى الْكِفَايَةِ كَالْجِهَادِ وَطَلَبِ الْعِلْمِ، فَإِذَا قَامَ بِهَا مَنْ هُوَ مِنْ أَهْلِهَا سَقَطَ قَرُّضُهَا عَلَى الْكِفَايَةِ»<sup>(٢)</sup>، ثم انقسم هؤلاء فرقاً ثلاثاً، فقال أكثر الأشعرية: إنها تجب شرعاً؛ لأن الإمام يقوم بأمور شرعية.

وقال الشيعة الإمامية: تجب الإمامة عقلاً فقط للحاجة إلى زعيم يمنع التظالم، ويفصل بين الناس في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكان الأمر فوضى. وقال بعض المعتزلة تجب الإمامة عقلاً وشرعاً<sup>(٣)</sup>.

والراجع عند الباحث أن وجوب الإمامة وجوب شرعي؛ لأن أحكامها تؤخذ من الشرع، ولا يجب أن تحيد عنه، وكل ما جاء به الشرع فهو موافق للعقل لا محالة، أما إضافتها للعقل فقط فمردود؛ لأن العقل لا يوجب ولا يحرم، وإنما الإيجاب والتحريم يكون بالنص من الشريعة، وأما إضافتها للعقل والشرع معا فتتويع لا فائدة منه؛ لأن وجوبها بالشرع يكفي. قال أبو يعلى «إن طريق وجوبها السمع لا العقل؛ لأن العقل لا يعلم من فرض شيء ولا لإباحته، ولا لتحليل شيء ولا لتحريمه»<sup>(٤)</sup>.

(١) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد: الفصل في الملل والأهواء والنحل، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، (٧٢/٤).

(٢) الماوردي: مرجع سابق (ص ١٧).

(٣) الشهرستاني: مرجع سابق: (٧١/١) وما بعدها، الماوردي: مرجع سابق (ص ١٧).

(٤) أبو يعلى الخنيلي: الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، تحقيق محمد حامد الفقي، (ص ١٩).

وقالت فئة قليلة بجواز الإمامة لا بوجوبها، وهم المحكّمة الأولى والنجدات من الخوارج، وبعض المعتزلة<sup>(١)</sup>.

(١) يراجع في أدلة كل فريق: ابن خلدون، مرجع سابق (ص ٢٤٤-٢٤٥)، محمد بن جرير الطبري، مرجع سابق، (٨/٤٩٢)، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، طبعه دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، (٥/٢٦٠)، شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: السياسة الشرعية، شرح الشيخ محمد صالح العثيمين، تحقيق: صلاح السعيد، مكتبة فياض، المنصورة ط ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، (ص ١٣)، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي: مرجع سابق (٣/٥٧٦)، أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، المكتبة التجارية، القاهرة (ص ١٠٥-١٠٦)، الماوردي: أدب الدنيا والدين، القاهرة ١٩٢٠ م، (ص ١١٥-١١٦)، سعد الدين التفتازاني: شرح العقائد النسفية، باكستان، بدون تاريخ، (ص ١٥٢)، ابن حزم الظاهري: الفصل في الملل والأهواء والنحل، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، (٧٧/٤)، محمد ضياء الدين الرئيس: النظريات السياسية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ط ٤ - ١٩٦٧ م، (ص ١٤٠).

## المبحث الثاني

### أركان الدولة في الفقه الإسلامي

مر فيها سبق ذكره أن الدولة هي عبارة عن مجموعة من الناس تقيم على وجه الدوام في إقليم معين، ولها حاكم ونظام تخضع لها، وشخصية معنوية، واستقلال سياسي<sup>(١)</sup>. من ذلك يتضح أن هناك مجموعة من الإمكانيات التي تمد الدولة بوجودها الفاعل، حتى تتمكن الدولة من ممارسة نشاطها في الداخل والخارج، هذه الإمكانيات اصطلاح على تسميتها «أركان الدولة»، وإن كان هناك اختلاف بين العلماء حول بعض الأركان، إلا أنهم يتفقون في البعض الآخر.

فالأركان المتفق عليها ثلاثة هي:

١- السلطة أو النظام الحاكم

٢- الإقليم أو الأرض

٣- الشعب أو السكان

والأركان المختلف حولها هي:

الأيديولوجية أو العقيدة - السيادة - الاعتراف بالسلطة (خارجيا وداخليا)<sup>(٢)</sup>.

والدولة في الفقه الإسلامي تتضمن نفس المعنى الوارد عند القانونيين، حيث ورد هذا المعنى في مفهوم الدار عند فقهاء الإسلام، قال ابن عابدين: «المراد بالدار: الإقليم المختص بقهر ملك إسلام أو كفر»<sup>(٣)</sup>.

(١) د/ علي صادق أبو هيف: القانون الدولي العام، ط ١٢، منشأة المعارف الإسكندرية، (ص ١٠٩).

(٢) د/ مصطفى محمود منجود: مرجع سابق (ص ٢٠٧).

(٣) محمد أمين الشهير بابن عابدين: حاشية رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٥ هـ.

ومن هذا المنطلق يمكن للباحث أن يبحث في أركان الدولة في الفقه الإسلامي من خلال أربعة مطالب فيما يلي بيانها:

### المطلب الأول: السلطة

السلطة هي ركن من أركان الدولة، وتمثل السلطة في الحكومة أو النظام القائم التي يخضع لها الشعب، ويكون على رأس السلطة في الدولة الإسلامية الخليفة أو الإمام أو أمير المؤمنين أو الوالي أو ولي الأمر أو ما في معنى هذه الدلالات، فالفقهاء لهم تعبيرات مختلفة عمن له أمر القيادة في الدولة الإسلامية، والنتيجة النهائية واحدة، وهو السياسي الذي تؤول إليه مقاليد تصارييف الأمور في الدولة الإسلامية.

ولكي تقوم هذه السلطة بدورها وواجباتها لا بد من توفر شرائط معينة تضمنتها مصنفات فقهاء المسلمين عامة وفقهاء السياسة الشرعية خاصة، يمكن إجمالها في قول واحد وهو «شرعية هذه السلطة»، وتحقق هذه الشرعية بثلاثة أمور:

- شرعية الترشيع للسلطة، وذلك بتوفر شروط المنصب أو السلطة التي حددها الفقهاء
- شرعية الإسناد وهو ما يصطلح عليه بالبيعة، وهي الطريقة الشرعية في إسناد السلطة
- شرعية الممارسة في تأدية مهامها: أي أن تؤدي مهامها بطريق شرعي

وفما يلي تفصيل ذلك:

#### أولاً: شرعية الترشيع.

ومضمونها أن يتولى أمر السلطة من هو أهل لها وفق شرائط وصفات أصّل لها الفقهاء. فالماوردي من الشافعية: يرى أن وجود الإمام وهو رأس السلطة منوط بشيئين، أولهما: وجود أهل للاختيار (أي اختيار الإمام)، وثانيهما: وجود أهل للإمامة.

فأهل الاختيار هم المنوط بهم اختيار من هو أهل للولاية، وقد اشترط الماوردي في أهل الاختيار ثلاثة شروط:

أَحَدُهَا: الْعَدَالَةُ الْجَامِعَةُ لِشُرُوطِهَا.

وَالثَّانِي: الْعِلْمُ الَّذِي يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى مَعْرِفَةِ مَنْ يَسْتَحِقُّ الْإِمَامَةَ عَلَى الشُّرُوطِ الْمُعْتَبَرَةِ فِيهَا.  
وَالثَّالِثُ: الرَّأْيُ وَالْحِكْمَةُ الْمُؤَدِّيَانِ إِلَى اخْتِيَارِ مَنْ هُوَ لِلْإِمَامَةِ أَصْلَحُ وَيَتَذَيَّرُ الْمَصَالِحِ أَقْوَمُ  
وَأَعْرَفُ<sup>(١)</sup>.

والشروط السابقة هي جماع الأمر كله، فإذا توفرت في قوم جاء رأيهم صوابا.  
فالعادلة: «هي التحلي بالفرائض الدينية والفضائل، والتخلي عن المعاصي والردائل،  
وعما يخل بالمروءة أيضا»<sup>(٢)</sup>. وهي في مجملها الاستقامة التي تجعل صاحبها ملتزما بما يمليه  
عليه دينه في كل شيء، أقواله وأفعاله.

وأما شرط العلم؛ حتى لا تتحكم الميول والأهواء في الاختيار، وأظن أن العلم المقصود  
هو العلم بمعناه الواسع، فيدخل فيه علم السياسة والعلم الشرعي وغيرهما من العلوم، ولا  
ينبغي أن يكون الجميع في درجة الاجتهاد لصعوبة ذلك، فيكفي أن يتوفر الاجتهاد في  
مجموعة منهم.

وشرط الحكمة والرأي حتى يكون صاحب الاختيار ذا عقل راجح؛ ليتمكن من خلاله  
اختيار الرأي الأصوب، ويساعده على الترجيح بين الأمور؛ لأنهم هم أهل الرأي المستشارون  
في كل صغيرة وكبيرة.

وبالنسبة لأهل الإمامة، أو من يتقدم لنيل هذا المنصب، فقد اشترط الفقهاء لذلك  
شروطا؛ حتى يكون أهلا للقيام بأعباء السلطة، ورعاية الأمة والقيام على مصالحها وحراسة  
الدين، وسياسة الدنيا به.

فالماوردي من الشافعية ويكاد يتفق معه أبو يعلى من الحنابلة اشترطوا فيمن يتولى الإمامة  
الشروط الآتية:

(١) الماوردي: مرجع سابق (ص ١٧-١٨).

(٢) عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥١ م.

(١) العدالة على شروطها الجامعة<sup>(١)</sup>.

والعدالة كما مر سابقا أن يكون صاحب استقامة في السيرة، وأن يكون متجنباً للأفعال والأحوال الموجبة للفسق والفجور، فكما لا يكون الظالم والغادر مستحقاً للخلافة، لا يكون المتصف بالتأمر والتحليل، كمثّل تسليم قطيع من الغنم للذئب وجعله راعياً لها، وأقوى برهان على ذلك قوله تعالى لإبراهيم عليه السلام عندما سأله أن يجعل الإمامة في ذريته: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] أي لا يستحقونها ولا يصلون إليها. والقصد الأساسي من تنصيب الخليفة هو دفع الظلم عن الناس لا تسليط الظلم عليهم، فلذا لا يجوز عند علماء الإسلام انتخاب من هو معروف بالظلم والبغي خليفة، بل إن الخليفة الذي ارتكب الظلم والطغيان أثناء خلافته يستحق العزل<sup>(٢)</sup>.

والمالكية يجعلون العدالة أولى الشروط في الولاية «والعدالة تستلزم الإسلام والبلوغ والعقل والحرية وعدم الفسق»<sup>(٣)</sup> وإن كان المالكية يذكرون الشروط السابقة في من يتولى القضاء، إلا أن الصاوي في حاشيته على الشرح الصغير يقول «اعلم أن تلك الشروط إنما تعتبر في ولاية الإمام الأعظم ابتداء لا في دوام ولايته إذ لا يتعزل بعد مبايعة أهل الحل والعقد له بطرو فسق غير كفر»<sup>(٤)</sup>.

(١) الماوردي: مرجع سابق (ص ١٩).

(٢) د/ عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري، مراجعة د/ توفيق الشاوي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٨٩م، (ص ٩١).

(٣) أبو البركات سيدي أحمد الدردير: الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، الحلبي وشركاه (١٣٩/٤).

(٤) أحمد بن محمد الصاوي: حاشية الصاوي على الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، خرج أحاديثه وفهرسه د/ مصطفى كمال وصفي، طبع بهامش الشرح الصغير للدردير، أحكام القضاء (ص ٢٩٦).



وكان رأي الأحناف قريبا من ذلك أيضا فقد ذكر الجصاص<sup>(١)</sup> عند تفسيره لآية البقرة السابقة «فلا يجوز أن يكون الظالم نبيا ولا خليفة لنبي ولا قاضيا ولا من يلزم الناس قبول قوله في أمور الدين من مفت أو شاهد أو مخبر عن النبي ﷺ» خبرا فقد أفادت الآية أن شرط جميع من كان في محل الإثتمام به في أمر الدين العدالة والصلاح ثم قال «ثبتت بدلالة هذه الآية بطلان إمامة الفاسق وأنه لا يكون خليفة وأن من نصب نفسه في هذا المنصب وهو فاسق لم يلزم الناس إتباعه ولا طاعته»<sup>(٢)</sup>، وجاء في تكملة حاشية ابن عابدين «من شروط الإمامة: أن يكون عدلا بالغيا أميناً ورعا ذكرا موثوقا به في الدماء والفروج والأموال، زاهدا متواضعا مساييسا في موضع السياسة»<sup>(٣)</sup>.

وعلى قول المالكية فإن الفقهاء يجعلون من مستلزمات العدالة «الإسلام والبلوغ والعقل والحرية»؛ لذلك سبسط القول في شرط اعتناق الإسلام كعقيدة لتولي رئاسة الدولة الإسلامية لتعلقه بقضية البحث.

فإسلام الإمام أمر مجمع عليه من قبل جميع الفقهاء، فهي مسألة معلومة من الدين بالضرورة، فلم يخالفها أحد وكذلك لم ينازع فيها أحد على مر الأعصر والدهور، وقد تظاهر على ذلك أدلة من الكتاب والسنة والإجماع.

(١) أحمد بن علي الرازي، أبو بكر الجصاص: فاضل من أهل الري، سكن بغداد ومات فيها. انتهت إليه رئاسة الحنفية وألف كتاب (أحكام القرآن). الأعلام: (١/ ١٧١).

(٢) أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر: أحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٥ هـ تحقيق: محمد الصادق قمحاوي (١/ ٨٥-٨٦).

(٣) محمد علاء الدين نجل العلامة ابن عابدين: حاشية قرّة عيون الأخيار تكملة رد المحتار على الدر المختار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (١/ ١٦).

\* من القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] ففي هذه الآية إشارة واضحة إلى أن ولي الأمر الذي تجب طاعته هو من كان من المؤمنين لا من غيرهم وذلك بتقييده لفظ ﴿وَأُولَى الْأَمْرِ﴾ بقوله: ﴿مِنْكُمْ﴾.

وقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١] وقد جاء في تفسيرها رأيان، أولهما على أنها إخبار ووعد، والثاني على أنها حكم وتشريع، ورجح الشاطبي أنها تقرير لحكم شرعي «إن حمل على أنه إخبار لم يستمر مخبره لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيرا بأسره وإذلاله فلا يمكن أن يكون المعنى إلا على ما يصدقه الواقع ويطرد عليه وهو تقرير الحكم الشرعي فعليه يجب أن يحمل»<sup>(١)</sup>، ولا يخفى أن ولاية الكافر على المسلم فيها تسليط عليه أكثر من تسليط السيد على عبده لأن من شأن ولي الأمر أن يأمر وينهى، «وقد استدل كثير من العلماء بهذا الآية الكريمة على أصح قولي العلماء وهو المنع من بيع العبد المسلم للكافر لما في صحة ابتياعه من التسليط له عليه والإذلال ومن قال منهم بالصحة يأمره بإزالة ملكه عنه في الحال لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾»<sup>(٢)</sup> ومن هذا يتبين أن ولي أمر المسلمين الذي تجب طاعته هو من كان من المؤمنين لا من غيرهم.

(١) إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي: الموافقات في أصول الفقه، دار المعرفة - بيروت،

تحقيق: عبد الله دراز (١/ ١٠٠).

(٢) إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء: تفسير القرآن العظيم، (٢/ ٤٣٧).

## \* من السنة النبوية

عن يحيى بن حصين قال: سمعت جدتي تحدث أنها سمعت النبي ﷺ يحطّب في حجة الوداع وهو يقول: «لو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا»<sup>(١)</sup>.

وعن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»<sup>(٢)</sup>.

فتلك النصوص وغيرها كثير تأمر المسلمين بالسمع والطاعة لولي الأمر وذلك بشرطين: أن يقودهم بكتاب الله، وألا يأمرهم بمعصية، وهذا لا يكون إلا من المسلم؛ لأن غير المسلم لا علم له بالشرع حتى يقودهم به.

## \* الإجماع

وقد حكى الإجماع على ذلك غير واحد، قال القاضي عياض: «أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل»<sup>(٣)</sup>.

هذا إلى جانب الناحية العملية، فليس هناك على مر الزمن وعلى اتساع رقعة بلاد المسلمين حادثة واحدة صار فيها كافر ولي أمر للمسلمين عن رضا منهم وقبول.

وقد يعترض البعض على هذا الأمر مدعياً أن في ذلك تناقضاً مع مبدأ المواطنة وحقوقها، فالأصل في المواطنة المساواة في الحقوق والواجبات، وغير المسلم شريك في الوطن مثل المسلم، ومن ثم فله حق ولاية الأمر فيه. وهذا الكلام مدفوع ولا تنهض به حجة وذلك من

(١) صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتغريمها في المعصية حديث رقم (١٨٣٨)، وله روايات فيها زيادات ككلمة مجدع، أسود، حبشياً.

(٢) صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتغريمها في المعصية حديث (١٨٣٩).

(٣) أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت، طبعة الثانية، ١٣٩٢ هـ (٢٢٩/١٢).

عدة وجوه:

أولاً: معارضة هذا الكلام للنصوص الشرعية وإجماع المسلمين.

ثانياً: لما هاجر الرسول إلى المدينة كان فيها الأنصار واليهود وفيها من لا يزال على شركه، ومع ذلك لم يقسم الرسول القيادة بين هذه الفئات الثلاث. مع اعتبارهم مواطنين مثل المسلمين تماماً، كما نصت على ذلك وثيقة المدينة كما سيرد لاحقاً.

ثالثاً: إن الدولة الإسلامية دولة عقيدة أي ذات فكرة ومبدأ، والرياسة فيها لها طابع ديني، لما يقوم به الإمام من مهام دينية كالجهاد وغيره؛ فهل من المعقول أن يحكم شخص دولة لا يؤمن بعقيدها أو بفكرتها، وإن اعترض على هذا الكلام بالوضع الراهن حيث لم يعد لولي الأمر اختصاصات دينية، ومن ثم جاز لغير المسلم أن يكون ولياً لأمر المسلمين. والجواب: يقال لهم هل هذه الاختصاصات الدينية وضعية أم بحكم الشريعة؟ فإذا كان الأمر من حكم الشريعة - وهو الواقع فعلاً - فإن المنطق السليم أن يعود الناس إلى شرع الله لا أن يغيروه ليتوافق مع الأوضاع المخالفة للشرع.

رابعاً: إن الفقهاء لم يجرموا المواطنين غير المسلمين من المشاركة في إدارة الدولة بدليل ما ذكره الماوردي من جواز تولية الذمي وزارة التنفيذ، والواقع التاريخي يشهد بذلك كما سيذكر لاحقاً. أما أن يكون لغير المسلم الولاية المطلقة على المسلم فهذا لم يقل به أحد من أهل العلم. وإن زعم أحد أن الحاكم في أيامنا ليس بسلطان في الحقيقة، وأنه مجرد موظف إداري، وأن السلطة في ظل الدولة الحديثة مقسمة (سلطة تنفيذية - سلطة تشريعية - سلطة قضائية) حيث لا يستقل بها شخص، وعلى ذلك فلا يلزم في هذه الأنظمة أن يكون الحاكم مسلماً. ويقال في ذلك أن هذا كلام يخالف الواقع؛ فمما لا شك فيه أن السلطة التنفيذية (الحاكم) في معظم الأنظمة هي أقوى السلطات، ومهما قيل عن الرقابة على الحاكم، وأنه ليس مطلق التصرف؛ فإن هذا لا يناقض بحال وجود سلطان حقيقي للحاكم وأن له أن يصدر قرارات سيادية لا يملك أحد أن يعترض عليها، وهذا سلطان حقيقي لا ينبغي أن يمارسه غير المسلم على المسلم في دولة إسلامية. وكما قال الخطيب الشربيني: «كَرَّهَ مُسْلِمًا لِرِأَايَ مَصْلَحَةٍ

الإسلامَ وَالْمُسْلِمِينَ، فَلَا تَصِحُّ تَوَلِيَّتُهُ كَافِرٍ وَلَوْ عَلَى كَافِرٍ»<sup>(١)</sup>.

(٢) العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام:

وهو الشرط الثاني من شروط المرشح للإمامة، فقد استلزم كثير من الفقهاء أن «يكون الخليفة على درجة كبيرة من العلم، فلا يكفي أن يكون عالماً، بل يجب أن يبلغ درجة الاجتهاد في الأصول والفروع على السواء لكي يكون قادراً على تنفيذ شريعة الإسلام، ودفع الشبهات عن العقائد، وإعطاء فتاوى في المسائل التي تقتضيها، وإصدار الأحكام استناداً إلى النصوص أو إلى الاستنباط؛ لأن الغرض الأساسي للخلافة هو صيانة العقائد، وحل المشاكل والفصل في المنازعات»<sup>(٢)</sup>. إلا أن المالكية يقولون «يجب أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية ولو مقلداً لمجتهد عند وجود مجتهد مطلق»<sup>(٣)</sup>.

وذكر الشوكاني في ذلك كلاماً نفيساً قال: «أقول المقصود من نصب الأئمة هو تنفيذ أحكام الله عز وجل، وجهاد أعداء الإسلام، وحفظ البيضة الإسلامية، ودفع من أرادها بمكر، والأخذ على يد الظالم، وإنصاف المظلوم، وتأمين السبل، وأخذ الحقوق الواجبة على ما اقتضاه الشرع، ووضعها في مواضعها الشرعية، فمن بايعه المسلمون وقام بهذه الأمور فقد تحمل أعباء الإمامة، فإن انضم له إلى هذه الإمامة كونه إماماً في العلم مجتهداً مطلقاً في مسائله فلا شك ولا ريب أنه أنهض من الإمام الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد؛ لأنه يورد الأمور ويصدرها عن علم، ولكن لا دليل على أنه لا يولي الأمر إلا من كان بهذه المنزلة من الكمال وفي هذه الغاية القصوى من محاسن الخصال، وليس النزاع في الأكمل ولا في الأفضل بل المراد فيمن يصلح لتولي هذا المنصب، ومن قام بتلك الأمور ونهض بها فهو المراد من الإمامة

(١) الشيخ محمد الشربيني الخطيب: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٣٢م، (٤/٢٢٢).

(٢) د/ عبد الرازق السنهوري: مرجع سابق (ص ٩٢).

(٣) الصاوي: مرجع سابق (ص ٢٩٤).

والمراد بالإمام، وعليه أن ينتخب من العلماء المبرزين المجتهدين المحققين من يشاؤره في الأمور ويجريها على ما ورد به الشرع، ويجعل الخصومات إلى أهل هذه الطبقة فما حكموا به كان عليه إنفاذه، وما أمروا به فعله، ومعرفة أهل هذه الطبقة لا يخفى على العقلاء الذين لا نصيب لهم في العلم فإنه لا بد أن يرفع الله لهم من الصيت والشهرة ما يعرف به الناس أنهم الطبقة العالية من جنس أهل العلم، وليس للإمام إذا لم يكن مجتهدا أن يستبد بها يتعلق بأمر الدين ولا يدخل نفسه في فصل الخصومات والحكم بين الناس فيما ينوبهم لأن ذلك لا يكون إلا من مجتهد<sup>(١)</sup>.

ويرى الباحث أن الحاكم المسلم لا بد أن يكون ملما بفروع أخرى من العلوم كأخبار الدول والقوانين والمعاهدات الدولية، والعلاقات السياسية والتجارية؛ لأن الرسول ﷺ كان دائما يسأل عن أحوال الممالك التي من حوله، وخير شاهد على ذلك لما سأل ﷺ عن أحوال فارس وعلم أن امرأة سادتهم قال حديثه المشهور:

«عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَيَّامَ الْجَمَلِ بَعْدَ مَا كَذَبْتُ أَنْ الْحَقَّ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأَقَاتِلْ مَعَهُمْ قَالَ لَمَّا بَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ قَدْ مَلَكَوا عَلَيْهِمْ بَنَاتٌ كَثَرَى قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ»<sup>(٢)</sup>.

(٣) سَلَامَةُ الْحَوَاسِّ مِنَ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَاللِّسَانِ لِيَصِحَّ مَعَهَا مُبَاشَرَةُ مَا يُذَرِّكُ بِهَا.

(٤) سَلَامَةُ الْأَعْضَاءِ مِنْ نَقْصٍ يَمْنَعُ عَنْ اسْتِيفَاءِ الْحَرَكَةِ وَشُرْعَةِ النَّهْوِصِ. وقد فرق ابن خلدون في مقدمته بين العيوب الجسمية المطلقة التي تمنع الخليفة من أداء وظيفته، كأن يكون أعمى أو أخرس أو أصم، أو مقطوع اليدين أو الرجلين، ففي هذه الحالة لا يكون المرشح أهلا للخلافة، أما إن كان أعورا أو أصم بإحدى أذنيه، أو مقطوعا بإحدى يديه؛ ففي هذه

(١) محمد بن علي بن محمد الشوكاني: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، الناشر: دار الكتب العلمية

- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ تحقيق: محمود إبراهيم زايد (٤/٥٠٨).

(٢) رواه البخاري: كتاب المغازي، باب كتاب النبي إلى كسرى وقيصر، حديث رقم (٤٠٧٣).

الحالة يبقى المرشح أهلاً للخلافة<sup>(١)</sup>.

### (٥) الرَّأْيُ الْمُفْضِي إِلَى سِيَاسَةِ الرَّعْيَةِ وَتَنْذِيرِ الْمَصَالِحِ

وبمثل ذلك قال القرطبي: «أن يكون ذا خبرة ورأي حصيف بأمر الحرب وتندبير الجيوش وسد الثغور وحماية البيضة وردع الأمة والانتقام من الظالم والأخذ للمظلوم»<sup>(٢)</sup>.

### (٦) الشَّجَاعَةُ وَالتَّجَدُّدُ الْمُؤَدِّيَةُ إِلَى حِمَايَةِ الْبَيْضَةِ وَجِهَادِ الْعُدُوِّ.

(٧) النَّسَبُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مِنْ قُرَيْشٍ لِيُزَوِّدَ النَّصَّ فِيهِ وَانْتِعَادَ الْإِجْمَاعِ عَلَيْهِ، وَلَا اخْتِيَارَ بِضَرَارٍ حِينَ شَدَّ فَجَوَزَهَا فِي جَمِيعِ النَّاسِ، لِأَنَّ أَبَا بَكْرَ الصِّدِّيقِ عليه السلام اخْتَجَّ يَوْمَ السَّقِيفَةِ عَلَى الْأَنْصَارِ فِي دَفْعِهِمْ عَنِ الْخِلَافَةِ لَمَّا بَايَعُوا سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ عَلَيْهَا بِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ»<sup>(٣)</sup> فَأَقْلَعُوا عَنْ التَّفَرُّدِ بِهَا، وَرَجَعُوا عَنِ الْمُشَارَكَةِ فِيهَا، حِينَ قَالُوا: مِمَّنْ أَمِيرٌ، وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ، تَسْلِيًا لِرِوَايَتِهِ وَتَصْدِيقًا لِحَبْرِهِ وَرَضُوا بِقَوْلِهِ: نَحْنُ الْأَمْرَاءُ وَأَنْتُمْ الْوُزَرَاءُ، وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «قَدْ تَمَّ قُرَيْشًا وَلَا تَقْدَمُوهَا». وَلَيْسَ مَعَ هَذَا النَّصِّ الْمُسَلِّمِ شُبْهَةٌ لِمُنَازَعٍ فِيهِ وَلَا قَوْلٌ لِمُخَالَفٍ لَهُ.

ومع قول الماوردي أن شرط النسب عليه إجماع إلا أن ابن خلدون ذكر هذا الشرط، وبين أن هناك من لا يشترط القرشية كأبي بكر الباقلاني، قال: «ومن القائلين بنفي اشتراط القرشية القاضي أبو بكر الباقلاني، لما أدرك عليه عصية قريش من التلاشي والاضمحلال واستبداد ملوك العجم على الخلفاء، فأسقط شرط القرشية، وإن كان موافقاً لرأي الخوارج، لما رأى عليه حال الخلفاء لعهده. وبقي الجمهور على القول باشتراطها وصحة الإمامة للقرشي، ولو كان عاجزاً عن القيام بأمر المسلمين. ورد عليهم سقوط شرط الكفاية التي

(١) ابن خلدون: مرجع سابق (ص ٢٤٧).

(٢) القرطبي: مرجع سابق (١/ ٢٧٠).

(٣) رواه الإمام أحمد في المسند عن أنس بن مالك، (٨/ ١٤٤)، قال شعيب الأرناؤوط: حديث صحيح

يقوى بها على أمره، لأنه إذا ذهب الشوكة بذهاب العصية فقد ذهب الكفاية، وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية تطرق ذلك أيضاً إلى العلم والدين، وسقط اعتبار شروط هذا المنصب وهو خلاف الإجماع<sup>(١)</sup>. وبمثل ذلك قال الجويني في حالة عدم وجود فرشي مستجمع لصفات الإمام المقررة<sup>(٢)</sup>.

واستدل القرطبي على شرط النسب ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧] فبدأ بالعلم ثم ذكر ما يدل على القوة وسلامة الأعضاء. وقوله: ﴿اصْطَفَاهُ﴾ معناه اختياره، وهذا يدل على شرط النسب<sup>(٣)</sup>.

هذا وهناك شروط أخرى ذكرها بعض الفقهاء<sup>(٤)</sup> غير الماوردي وأبو يعلى.

على سبيل المثال شرط الذكورة، يقول القرطبي «أن يكون ذكراً، سليم الأعضاء وأجمعوا على أن المرأة لا يجوز أن تكون إماماً»<sup>(٥)</sup>.

(١) ابن خلدون: مرجع سابق (ص ٢٤٨-٢٤٩).

(٢) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق د/ مصطفى حلمي، د/ فؤاد عبد المنعم أحمد، دار العقيدة، ط ١، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م، (ص ٢٢٣).

(٣) القرطبي: مرجع سابق (١/ ٢٧١).

(٤) بدر الدين بن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق د/ فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر، ط ٢، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، (ص ٤٨-٥٠)، والقلقشندي: مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق عبد الستار فراج، الكويت، وزارة الإرشاد ١٩٦٤ م، (١/ ٣١-٣٩)، أبو المعالي الجويني: غياث الأمم، تحقيق د/ مصطفى حلمي، د/ فؤاد عبد المنعم أحمد، دار العقيدة، ط ١، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م، (ص ١٠٠-١١١)، ابن تيمية: السياسة الشرعية، مرجع سابق (ص ٤٣)، حيث اشترط ركنين أساسيين يجب توافرها فيمن يتولى السلطة وهما القوة والأمانة. ولكل عالم نهجه في تقسيم الصفات، لكنها وإن اختلفت في الصياغة فإنها تتفق في المضمون.

(٥) القرطبي: مرجع سابق (١/ ٢٧٠).



ثانياً: شرعية الإسناد أي إسناد السلطة (البيعة).

ومضمون ذلك أن تكون البيعة هي أساس بدء مزاوله مهام السلطة؛ حتى يكون العقد أساس الإسناد، والبيعة كما عرفها ابن خلدون «اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه. وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمي بيعة، مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي. هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع، وهو المراد في الحديث في بيعة النبي ﷺ ليلة العقبة وعند الشجرة، وحيثما ورد هذا اللفظ، ومنه بيعة الخلفاء. ومنه أبيان البيعة. كان الخلفاء يستحلفون على العهد ويستوعبون الأيمان كلها لذلك، فسمي هذا الاستيعاب أبيان البيعة»<sup>(١)</sup>

\* طبيعة البيعة في الفقه الإسلامي.

عبر الفقهاء عن عملية البيعة بأنها عقد له طرفان<sup>(٢)</sup> هما:

الطرف الأول: وهو الطرف الموجب وتمثله الأمة، وينوب عن الأمة في عقد البيعة، مجموعة من الناس هم أهل الحل والعقد.

الطرف الثاني: وهو القابل (الخليفة أو الإمام أو أمير المؤمنين ... الخ).

ومما يؤكد أن البيعة عقد، ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من أن الإمام لا تنعقد إمامته إلا بالرضا والاختيار اللذين يتوفران في أي عقد، لكن يلزم أهل الاختيار عقد الإمامة له، فإن اتفقوا أتموا لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بالتعاقد، وقد نقل الماوردي رأياً عن فقهاء العراق

(١) ابن خلدون: مرجع سابق (ص ٢٦٥-٢٦٦).

(٢) د/ صفوي أبو طالب: الشورى والديمقراطية في ظل العولمة، سلسلة قضايا إسلامية، وزارة الأوقاف

المصرية، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، العدد (١٤٩) رجب ١٤٢٨ هـ - يوليو ٢٠٠٧ م، (ص ٣٠)

وما بعدها.

مفاده أن الإمامة تثبت بلا عقد واختيار؛ لأن الإمامة من الحقوق العامة المشتركة بين حق الله تعالى وحقوق الأدميين، ولا يجوز صرف من استقرت فيه إذا كان على صفة فلم يفتقر تقليد مستحقها مع تميزه إلى عقد مستتب له<sup>(١)</sup>، ولكن هذا الكلام تدفعه الحوادث التاريخية في عهد الخلفاء، وإصرارهم على أخذ البيعة من الأمة وممثلها من أهل الحل والعقد.

يبد أن الخلاف بين الفقهاء حول طبيعة هذا العقد أهو عقد بيع أم عقد وكالة أم أنه عقد آخر؟

فعقد البيع<sup>(٢)</sup> - كما هو معلوم - حين يتم، يصبح بعده كل طرف من الطرفين المتبايعين بمعزل عن الآخر، يتصرف فيما صار إلى يده تصرفاً مطلقاً لا سلطان للطرف الآخر عليه، ولا شأن له معه، كما أن عقد البيع من شأنه تمليك كل طرف لما صار في يده<sup>(٣)</sup>، أما عقد البيعة فليس كذلك؛ لأن البيعة لا تملك الحاكم وإنما تعينه «وَكَذَا التَّقْدِيمُ مِنَ الْقَوْمِ لِلتَّعْيِينِ دُونَ التَّفْوِضِ فَصَارَ كَالْإِمَامَةِ الْكُبْرَى فَإِنَّ الْبَيْعَةَ لِلتَّعْيِينِ لَا لِلتَّمْلِكِ»<sup>(٤)</sup>، وعقد البيعة تترتب عليه حقوق وواجبات متبادلة بين الطرفين قائمة في كل حين لا تنتهي إلا بفقد أحد الطرفين، كأن يموت الخليفة مثلاً<sup>(٥)</sup>.

ويرى البعض أن عقد البيعة هو عقد وكالة<sup>(٦)</sup> بين الأمة وحاكمها المنتخب من أفرادها؛ لأن الموكل يراقب الوكيل في تصرفه ويحاسبه، فإن أحسن استمر في وظيفته وإلا عزله واختار غيره<sup>(٧)</sup>،

(١) الماوردي: مرجع سابق (ص ٢٨).

(٢) البيع شرعاً: مبادلة مال بمال على سبيل التملك من تراض، وركناه الإيجاب والقبول. محمد قلعجي: معجم لغة الفقهاء، (ص ١١٣).

(٣) السيد سابق: فقه السنة، طبعة خاصة بالمؤلف، ربيع الثاني ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م، (٣/ ١٢٧).

(٤) الكاساني: مرجع سابق، (٢/ ٣٧٩).

(٥) عبد الكريم الخطيب: الخلافة والإمامة ديانة وسياسة، لبنان، ١٩٧٥ م، (ص ٢٧٤) وما بعدها.

(٦) الوكالة: معناها التفويض، والمراد بها هنا استنابة الإنسان غيره فيما يقبل النيابة. فقه السنة (٣/ ٢٢٦).

(٧) د/ محمد أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام، الأردن، (ص ٣١٣).

والباحث يميل مع من يقولون بأن عقد البيعة هو عقد وكالة؛ لأن الحاكم وكيل عن الأمة وليس مالكا لها، فهو نائب عنها فيما يجوز فعله فإن أخل بذلك عزل.

### \* كيفية إسناد السلطة في الفقه الإسلامي

تعددت وسائل إسناد السلطة إلى الخليفة أو الإمام في الفقه الإسلامي، فكانت على ثلاثة أوجه، النص أو الاختيار أو الغلبة والقهر.

وعند الشافعية: «وَتَنْعَقِدُ الْإِمَامَةُ بِثَلَاثَةِ طُرُقٍ:

أَحَدُهَا: بِالْبَيْعَةِ كَمَا بَاعَ الصَّحَابَةُ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ.

وِثَانِيهَا: بِاسْتِخْلَافِ الْإِمَامِ شَخْصًا عَيْنَهُ فِي حَيَاتِهِ لِيَكُونَ خَلِيفَتَهُ بَعْدَهُ، وَيُعَبَّرُ عَنْهُ بِعَهْدَتِهِ إِلَيْهِ كَمَا عَاهَدَ أَبُو بَكْرٍ إِلَى عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا.

وِثَالْتِهَا: بِاسْتِثْلَاءِ جَامِعِ الشُّرُوطِ، وَكَذَا فَاسِقٌ وَجَاهِلٌ فِي الْأَصَحِّ، وَمَعْنَى ذَلِكَ: بِاسْتِثْلَاءِ شَخْصٍ مُتَغَلِّبٍ عَلَى الْإِمَامَةِ جَامِعِ الشُّرُوطِ الْمُغْتَبَرَةِ فِي الْإِمَامَةِ عَلَى الْمَلِكِ بِقَهْرٍ وَعَلَبَةٍ بَعْدَ مَوْتِ الْإِمَامِ لِيَتَنَظَّمَ شَأْنُ الْمُسْلِمِينَ<sup>(١)</sup>. وبمثل ذلك قال الحنفية<sup>(٢)</sup>، والمالكية<sup>(٣)</sup>، والحنابلة<sup>(٤)</sup>، والظاهرية<sup>(٥)</sup>.

(١) الشيخ محمد الشريبي الخطيب: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٣٢م، (٤/١٣٠) وما بعدها.

(٢) ابن عابدين: مرجع سابق (٣/٣١٩-٣٢٠)، الكمال بن الهمام، والكمال بن أبي الشريف: المسامرة يشرح المسامرة، المكتبة التجارية، القاهرة (ص ٢٨١-٢٨٣)، زين الدين الشهير بابن نجيم: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، المطبعة العربية، لاهور، باكستان، بدون تاريخ، (٥/١٤٠-١٤١).

(٣) شمس الدين محمد عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، طبع عيسى الحلبي، القاهرة، بدون تاريخ، (٤/٢٩٨).

(٤) منصور بن يوسف البهوتي: كشف القناع عن متن الإقناع، الرياض السعودية بدون تاريخ (٦/١٥٩).

(٥) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، نشر الخانجي، مصر ١٣٢١هـ (٤/١٦٩-١٧٠).

ومن النظر أقوال علماء المذاهب الفقهية، يمكن حصر وسائل إسناد السلطة في الفقه الإسلامي في أمور أربعة هي:

- أن يتغلب المستوفي لشروط الإمامة على السلطة بالقهر، وتحقق به وحدة الأمة وتنظيم شئونها.

- أن يكون الإسناد بالنص عليه من قبل الإمام الموجود، فيحدد من يخلفه، وينص على من يلي الأمر بعده.

- أن يكون تولي السلطة بطريق ولاية العهد، فيستخلف الإمام من يلي الأمر بعده.

- أن تباع الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد رئيس الدولة؛ فيصبح إماماً؛ لرضا الأمة عنه ومبايعتها له.

أما الطريقة الأولى فتعتمد القوة وسيلة للوصول إلى السلطة، وهي بهذه الصورة تتعارض مع دعامة أساسية من دعائم نظام الحكم في الإسلام وهي الشورى، ويبدو أن العلماء الذين قالوا بجواز هذه الطريقة أرادوا جمع كلمة الأمة، وحفظ دماء المسلمين، وإعمالاً لقاعدة درء المفساد، أو ارتكاب أخف الضررين<sup>(١)</sup>، ولم يكن تبريراً شرعياً لهؤلاء الحكام الذين اغتصبوا السلطة، بدليل أنهم اشترطوا أن تحقق فيه شروط الإمامة، وأن تنظم به شؤون الدولة، ثم إنه لن يصبح إماماً شرعياً إلا بعد البيعة من الأمة، فهو إمام بسبب البيعة لا بسبب القهر والغلبة، يؤكد هذا جواب أبي يعلى عن الإمام أحمد في روايتين عنه «وَقَالَ أَحْمَدُ فِي رِوَايَةِ عَبْدُوسِ بْنِ مَالِكٍ الْعَطَّارِ: وَمَنْ غَلَبَ عَلَيْهِمْ بِالسَّيْفِ حَتَّى صَارَ خَلِيفَةً وَسُمِّيَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ أَنْ يَبِيتَ وَلَا يَرَاهُ إِمَامًا بَرًّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا» وفي رواية أبي الحارث في الإمام يخرج عليه من يطلب الملك، فيكون مع هذا قوم ومع هذا قوم «تكون الجمعة مع من غلب» واحتج بأن ابن عمر صلى بأهل المدينة في زمن الحرية. وقال «نحن مع من غلب».

(١) السيوطي: الأشباه والنظائر، (ص ١٦١).

وجه الرواية الأولى: أنه لما اختلف المهاجرون والأنصار، فقالت الأنصار: «منا أمير ومنكم أمير» حاجهم عمر وقال لأبي بكر رضي الله عنه «مد يدك أبياعك» فلم يعتبر الغلبة واعتبر العقد.

ووجه الثانية: ما ذكره أحمد عن ابن عمر، وقوله «نحن مع من غلب» فإن أبا يعلى رضي الله عنه ذكر أن أحمد يرى أنه لا بأس من طلب الإمامة فمعنى غلبهم أي أن من غلبهم كان ممن طلبها وقاس ذلك على تنازع أهل الشورى الستة الذين جعل عمر الخلافة فيهم، ثم بعد ذلك يبايع من قبل الأمة، فتكون ولايته بالبيعة لا بالغلبة<sup>(١)</sup>. «والحاصل أن المعتبر هو وقوع البيعة له من أهل الحل والعقد فإنها هي الأمر الذي يجب بعده الطاعة ويثبت به الولاية وتحرم معه المخالفة وقد قامت على ذلك الأدلة»<sup>(٢)</sup>.

أما الطريقة الثانية: وهي أن ينص الإمام على من بعده، فهو قول الشيعة، فمعظم فرق الشيعة يرون أن النبي اختار علياً نصاً ووصية، وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحة تناط باختيار العامة ويتنصب الإمام بنصيبهم؛ بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين؛ لا يجوز للرسول عليهم السلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله. ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيب<sup>(٣)</sup>، ويخالفهم بعض الزيدية في ذلك، وساقوا الإمامة في أولاد فاطمة رضي الله عنها، «ويجب على المسلمين شرعاً نصب إمام مكلف ذكر حر علوي فاطمي ولو عتيقاً لا مدعي، سليم الحواس والأطراف، مجتهد عدل سخي بوضع الحقوق في مواضعها، مدبر أكثر رأيه الإصابة مقدام حيث يجوز السلامة لم يتقدمه مجاب»<sup>(٤)</sup>، ويرى بعض الزيدية أيضاً أن

(١) أبو يعلى الحنبلي: مرجع سابق (ص ٢٣ - ٢٥).

(٢) محمد بن علي بن محمد الشوكاني: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ تحقيق: محمود إبراهيم زايد (٤/ ٥١١).

(٣) محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني: الملل والنحل، دار المعرفة - بيروت، ١٤٠٤هـ تحقيق: محمد سيد كيلاني (١/ ١٤٥).

(٤) الشوكاني: المرجع السابق (٤/ ٥٠٧).

الأصل في ثبوت الإمامة هو النص على الإمام بالوصف لا بالاسم، وأن من حق أهل الحل والعقد اختيار غير المنصوص عليه، ويرون بجواز إمامة المفضل مع وجود الفاضل<sup>(١)</sup>.

والراجع عند الباحث أن مسألة الإمامة من مسائل الفقه أو الفروع وليست من مسائل الأصول، وما استدلوا به من أحاديث في هذا الشأن، ليست قطعية في الدلالة على مقصودهم - إن صح ثبوتها أصلاً -.

وأما الطريقة الثالثة: وهي طريقة الاستخلاف أو ولاية العهد، فالفقهاء يرون جوازه: «وَأَمَّا انْعِقَادُ الْإِمَامَةِ بِعَهْدٍ مِنْ قَبْلِهِ فَهُوَ يَمَّا انْعَقَدَ الْجَمَاعُ عَلَى جَوَازِهِ وَوَقَعَ الْإِثْقَانُ عَلَى صِحَّتِهِ لِأَمْرَيْنِ عَمِلَ الْمُسْلِمُونَ بِهِمَا وَلَمْ يَتَنَكَّرُوا هُمَا أَحَدُهُمَا: أَنَّ أَبَا بَكْرٍ ﷺ عَهْدَ بِهَا إِلَى عُمَرَ ﷺ فَأَثَبَتِ الْمُسْلِمُونَ إِمَامَتَهُ بِعَهْدِهِ.

وَالثَّانِي: أَنَّ عُمَرَ ﷺ عَهْدَ بِهَا إِلَى أَهْلِ الشُّوَرَى<sup>(٢)</sup> فَقِيلَتِ الْجَمَاعَةُ دُخُولَهُمْ فِيهَا وَهُمْ أَغْيَانُ الْعَصْرِ اغْتِفَادًا لِصِحَّةِ الْعَهْدِ بِهَا وَخَرَجَ بَاقِي الصَّحَابَةِ مِنْهَا، وَقَالَ عَلِيٌّ لِلْعَبَّاسِ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا جِئَ عَاتِبَهُ عَلَى الدُّخُولِ فِي الشُّوَرَى كَانَ أَمْرًا عَظِيمًا مِنْ أُمُورِ الْإِسْلَامِ لَمْ أَرِ لِنَفْسِي الْخُرُوجَ مِنْهُ فَصَارَ الْعَهْدُ بِهَا جَمَاعًا فِي انْعِقَادِ الْإِمَامَةِ<sup>(٣)</sup>.

هذا والأصل في ذلك رضا الأمة بمن عهدت إليه الإمامة، ويشترط فيمن يولي العهد أن يكون إماماً شرعياً، ببيع بيعة صحيحة؛ لأن مثل هذا الإمام هو الذي يرضى الله في عهده، وقد قرر أبو يعلى الحنبلي أن الإمام المأسور الميثوس من خلاصه لا يصح عهده؛ لأنه عهد بعد خروجه من الإمامة<sup>(٤)</sup>، ولا بد أن يأتي العهد ممثلاً للرغبة العامة عند الأمة، وأن يرضى عنه

(١) الشهرستاني: المرجع السابق (١/ ١٥٤-١٥٦).

(٢) أهل الشورى هم: عبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان، علي بن أبي طالب، والزبير بن العوام، وسعد

بن أبي وقاص، وطلحة بن عبيد الله. البداية والنهاية (٧/ ١٤٤).

(٣) الماوردي: مرجع سابق (ص ٣٠-٣١).

(٤) أبو يعلى الحنبلي: مرجع سابق (ص ٢٣).

أكثريتها، قال عمر بن الخطاب: «من بايع رجلاً من غير مشورة المسلمين فإنه لا بيعه له هو ولا الذي بايعه»<sup>(١)</sup>، وأبو بكر الصديق عندما اختار عمر للخلافة من بعده استشار كبار الصحابة، وقال: «إني استعملت عليكم عمر بن الخطاب، فإن برّ وعدل فذلك علمي به ورأيي فيه، وإن جار ويدل فلا علم لي بالغيب، والخير أردت، ولكل امرئ ما اكتسب»<sup>(٢)</sup>.

وقال الغزالي: «ونحن نقول لما بايع عمر أبا بكر ﷺ ما انعقدت الإمامة له بمجرد بيعته ولكن لتتابع الأيدي إلى البيعة بسبب مبادرته ولو لم يبايعه غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين أو انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الإمامة فإن شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعه فإن المقصود الذي طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء ولا تتفق الإرادات المتناقضة والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة رأى واحد إلا إذا ظهرت شوكة وعظمت نجده وتترسخت في النفوس رهبة ومهابته ومدار جميع ذلك على الشوكة ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان»<sup>(٣)</sup>.

فالعبرة إذن بموافقة الأمة على هذا العهد، ويتبين من عهد عمر لأحد الرجال الستة، جواز ولاية العهد لأكثر من واحد، وعبد الرحمن بن عوف -الذي فوض إليه عمر الاختيار- لم يأل جهداً، وأمضى أياماً وليالي يسأل الناس عمن يختارونه، ولم يعقد البيعة لعثمان إلا بعد التأكد من أن أغلبية الناس مجمعون عليه، وبعد ذلك بايعه الجميع، فعمر وعثمان ﷺ قد أصبحا خليفتين بمبايعه الأمة لها ورضاها عنها، وليس بمجرد العهد من الخليفة السابق،

(١) إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء: البداية والنهاية، مكتبة المعارف - بيروت، (٢٤٦/٥).

(٢) محمد بن جرير الطبري أبو جعفر: تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ (٢/٣٥٣)، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، (١/٣٨٥).

(٣) محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد: فضائح الباطنية، مؤسسة دار الكتب الثقافية - الكويت، تحقيق: عبد الرحمن بدوي (ص ١٧٧).

فاتفاق الأمة هو الأساس، لا كما ذكر الماوردي «وَالصَّحِيحُ أَنَّ بَيْعَهُ مُنْعَقِدَةٌ وَأَنَّ الرِّضَا بِهَا غَيْرُ مُعْتَبَرٍ؛ لِأَنَّ بَيْعَةَ عُمَرَ رضي الله عنه لَمْ تَتَوَقَّفْ عَلَى رِضَا الصَّحَابَةِ؛ وَلِأَنَّ الْإِمَامَ أَحَقَّ بِهَا فَكَانَ اخْتِيَارُهُ فِيهَا أَمْضَى، وَقَوْلُهُ فِيهَا أَنْفَذَ»<sup>(١)</sup>.

وكلام الماوردي مدفوع بما ثبت تاريخياً في استخلاف عمر وعقد أبو بكر في مرضه التي توفي فيها لعمر بن الخطاب عقد الخلافة من بعده. وذكر أنه لما أراد العقد له دعا عبد الرحمن بن عوف، «عن أبي سلمة بن عبد الرحمن؛ قال: لما نزل بأبي بكر رضي الله عنه الوفاة دعا عبد الرحمن بن عوف، فقال: أخبرني عن عمر، فقال: يا خليفة رسول الله، هو والله أفضل من رأيك فيه من رجل؛ ولكن فيه غلطة. فقال أبو بكر: ذلك لأنه يراني رقيقاً، ولو أفضي الأمر إليه لترك كثيراً عما هو عليه. ويا أبا محمد قد رمقته، فرأيتني إذا غضبت على الرجل في الشيء أراي الرضا عنه، وإذا لنت له أراي الشدة عليه؛ لا تذكر يا أبا محمد مما قلت لك شيئاً، قال: نعم. ثم دعا عثمان بن عفان، قال: يا أبا عبد الله، أخبرني عن عمر، قال: أنت أخبر به، فقال أبو بكر: على ذاك يا أبا عبد الله! قال اللهم علمني به أن سريره خير من علانيته؛ وأن ليس فينا مثله. قال أبو بكر رضي الله عنه: رحمك الله يا أبا عبد الله، لا تذكر مما ذكرت لك شيئاً، قال أفعل، فقال له أبو بكر: لو تركته ما وعدتك، وما أدري لعله تاركة، والخيرة له ألا يلي من أموركم شيئاً، ولوددت أني كنت خلواً من أموركم؛ وأنني كنت فيمن مضى من سلفكم؛ يا أبا عبد الله، لا تذكر مما قلت لك من أمر عمر، ولا مما دعوتك له شيئاً»<sup>(٢)</sup>. من هذا النص يتضح أن أبا بكر لم يستخلف عمر إلا بعد رضا أهل الشورى. فهذا العهد أو ذلك الاستخلاف لا يزيد من أن يكون ترشيحاً من الإمام السابق، والأمة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره إماماً<sup>(٣)</sup>.

(١) الماوردي: مرجع سابق (ص ٣٠).

(٢) محمد بن جرير الطبري أبو جعفر: تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى،

١٤٠٧ هـ (٣/٣٥٢).

(٣) عبد الوهاب خلاف: مرجع سابق (ص ٥٧-٥٨).



يقول ابن تيمية: «أنه متى صار إماماً فذلك بمبايعة أهل القدرة له وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصير إماماً سواء كان ذلك جائزاً أو غير جائز»، «عثمان لم يصير إماماً باختيار بعضهم بل بمبايعة الناس له وجميع المسلمين بايعوا عثمان بن عفان ولم يتخلف عن بيعته أحد».

قال الإمام أحمد في رواية حمدان بن علي<sup>(١)</sup> ما كان في القوم أوكد بيعة من عثمان كانت بإجماعهم فلما بايعه ذوو الشوكة والقدرة صار إماماً وإلا فلو قدر أن عبدالرحمن بايعه ولم يبايعه علي ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة لم يصير إماماً<sup>(٢)</sup>.

وتظل الطريقة الرابعة هي الطريقة الأمثل في إسناد السلطة إلى ولي الأمر في الظروف العادية دون أدنى حرج؛ لأن السلطة جاءت بناء على رغبة الأمة، ووفق أصول الشريعة الإسلامية في الحكم والولاية.

ثالثاً: شرعية الممارسة، ونتيجة الإخلال بها.

اتضح مما سبق أن السلطة في الفقه الإسلامي، يجب أن تسند إلى من يقوم بمهامها وفق شروط معينة، حتى يتمكن من أوكلت إليه من ممارسة مهامه دون حرج؛ لأن شرعية الممارسة مرتبطة في الفقه الإسلامي بأمرين:

أحدهما: الطاعة من قبل الرعية للسلطة، هذه الطاعة مرهونة بطاعة السلطة لله ورسوله، فإن خرجت السلطة عن أحكام الشرع، كان ذلك خروجاً على أصول الإسلام، وموقف المواطن - في الدولة الإسلامية - من السلطة - طاعة وعصياناً - ينبغي أن يقاس على موقف

(١) محمد بن علي بن عبد الله بن مهران بن أيوب أبو جعفر الوراق الجرجاني الأصل البغدادي المنشأ يعرف بحمدان بن علي الوراق قال أبو بكر الخلال لما ذكره: رفيع القدر كان عنده عن أبي عبد الله مسائل حسان. تاريخ بغداد (٨/ ١٧٥).

(٢) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس: منهاج السنة النبوية، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، (١/ ٥٣٠-٥٣٣).

السلطة من أحكام الشريعة الإسلامية.

وذلك ما فعله الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنه عقب بيعته؛ إذ خطب الناس فقال «أيها الناس فاني قد وليت عليكم ولست بخيركم فان أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني الصدق أمانة والكذب خيانة والضعيف فيكم قوي عندي حتى أرجع عليه حقه إن شاء الله والقوي فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه إن شاء الله لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا خذلهم الله بالذل ولا تشيع الفاحشة في قوم إلا عمهم الله بالبلاء أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم قوموا إلى صلاتكم يرحكم الله»<sup>(١)</sup>.

ثانيهما: شرعية تحقيق المهام التي أوكلت إلى السلطة، وذلك يتوقف على قدرة السلطة على جعل مبدأي حراسة الدين وسياسة الدنيا به حقيقة واقعة معاشة، ويتحقق ذلك بتبادل الحقوق والواجبات بين الحاكم والمحكوم، كما قررتها شريعة الله، لذلك فإن الفقه الإسلامي -كما سيرد- ربط شرعية إنجاز المهام بمفهومي الحق والواجب؛ وذلك لتأكيد إلزامية الإنجاز، ووجوبه وفرضيته، وأنه أمر لا طوعية فيه، فإن تم ذلك فقد تحققت مقاصد السياسة الشرعية، ومن ثم مقاصد الشريعة الإسلامية التي هي أساس قيام الدولة الإسلامية، وذلك الأمر يجعل مبدأ المواطنة في الفقه الإسلامي ذو طابع خاص، يختلف عن غيره من النظم والقوانين الأخرى، فإن الحقوق والواجبات هما ركنا المواطنة التي ينادي بها مدعو الحريات، ويسبغون عليهما طابعا قانونيا وسياسيا، والفقه الإسلامي لا يكتفي بالطابع القانوني أو السياسي فقط، بل إنه جعل إنجاز ذلك تدينا، ومرهون بالثواب والعقاب في الآخرة، سواء من قبل الحاكم أو من قبل المحكوم.

(١) إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء: البداية والنهاية، مكتبة المعارف - بيروت، (١/ ٣٠١)، الحافظ الجليل أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي: السنن الكبرى، باب ما يكون للوالي الأعظم ووالى الإقليم من مال الله وما جاء في رزق القضاة وأجر سائر الولاة، (١/ ٣٥٣)، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني: المصنف، رقم (٢٠٧٠٢) المكتب الإسلامي - بيروت، لطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، كتاب اللقطة، باب لا طاعة في معصية.

فإذا أخلت السلطة بتلك المهام التي أوكلت إليها، والوظائف المنوطة بها، وخرجت السلطة عن شرائط الشرعية التي بسببها أسندت السلطة إليها؛ فإن للفقهاء في ذلك آراء مختلفة في النتائج المترتبة على ذلك الحلل الحادث بيانها فيما يأتي:

قال أبو يعلى: «إذا توافرت شرائط الإمامة حال العقد ثم عدت نظرنا، فإن كان جرحاً في عدالته وهو الفسق، فإنه لا يمنع من استدامة الإمامة، سواء كان متعلقاً بأفعال الجوارح، وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات إتباعاً لشهوته، أو كان متعلقاً بالاعتقاد، وهو التأول لشبهة تعرض له فيذهب إلى خلاف الحق، وهذا ظاهر كلام أحمد في رواية المروزي في الأمير يشرب المسكر ويغل يغزى معه؟، وقد كان أحمد يدعو المعتصم بأمر المؤمنين وقد دعاه إلى القول بخلق القرآن»<sup>(١)</sup>، ويمثل ذلك قال الماوردي<sup>(٢)</sup>.

وقال ابن حزم: «والواجب أن وقع شيء من الجور - وإن قل - أن يكلم الإمام في ذلك ويمنع منه، فإن امتنع وراجع الحق وأذعن للقيود من البشارة أو من الأعضاء وإقامة حد الزنا والقذف والخمر عليه فلا سبيل إلى خلعه وهو إمام كما كان لا يحل خلعه، فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ولم يراجع وجب خلعه وإقامة غيره ممن يقوم بالحق لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢] ولا يجوز تضييع شيء من واجبات الشرائع وبالله تعالى التوفيق»<sup>(٣)</sup>.

وفي شرح العقائد النسفية أن الإمام الشافعي يرى عزل الإمام بالفسق والفجور<sup>(٤)</sup>. ويرى الباقلاني أن ما يوجب خلع الإمام أمور منها كفر بعد إيمان، ومنها تركه للصلاة والدعاء إلى ذلك، ومنها عند كثير من الناس فسقه وظلمه وضرب الأبرار، وتناول النفوس

(١) أبو يعلى: مرجع سابق (ص ٢٠).

(٢) الماوردي: مرجع سابق (ص ٤٢).

(٣) ابن حزم: الفصل، مرجع سابق، (٢٠٢/٤).

(٤) سعد الدين التفتازاني: شرح العقائد النسفية، باكستان، ١٢٨٢ هـ (ص ٥٩).

المحرومة، وتضييع الحقوق، وتعطيل الحدود<sup>(١)</sup>.

وقال القرطبي<sup>(٢)</sup>: «الإمام إذا نصب ثم فسق بعد انبرام العقد فقال الجمهور: إنه تنفسخ إمامته ويخلع بالفسق الظاهر المعلوم، لأنه قد ثبت أن الإمام إنما يقام لإقامة الحدود واستيفاء الحقوق وحفظ أموال الأيتام والمجانين والنظر في أمورهم إلى غير ذلك مما تقدم ذكره، وما فيه من الفسق يقعده عن القيام بهذه الأمور والنهوض بها. فلو جوزنا أن يكون فاسقاً أدى إلى إبطال ما أقيم لأجله، ألا ترى في الابتداء إنها لم يجوز أن يعقد للفاقد لأجل أنه يؤدي إلى إبطال ما أقيم له، وكذلك هذا مثله.

وقال آخرون: لا ينخلع إلا بالكفر أو بترك إقامة الصلاة أو الترك إلى دعائها أو شيء من الشريعة، لقوله ﷺ في حديث عبادة: «وَأَلَّا نَنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنْ اللَّهِ فِيهِ بَرَهَانٌ»<sup>(٣)</sup>. وفي حديث عوف بن مالك: «لَا مَا أَقَامُوا فِيكُمْ الصَّلَاةَ»<sup>(٤)</sup>.

وعن أم سلمة عن النبي ﷺ قال: «إِنَّهُ يَسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أَمْرَاءَ فَتَعْرِفُونَ وَتَتَكْرَهُونَ فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرِئَ وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلِمَ وَلَكِنْ مِنْ رَضِيَ وَتَابَعَ» قالوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا نَقَاتِلُهُمْ؟ قال: «لَا مَا صَلُّوا»<sup>(٥)</sup>. أي من كره بقلبه وأنكر بقلبه.

(١) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: حماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، (ص ٤٧٨).

(٢) القرطبي: مرجع سابق، (١/ ٢٧٢).

(٣) رواه مسلم من حديث عبادة بن الصامت، كتاب الإمامة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، حديث رقم (١٧٠٩)، (٣/ ١٤٦٩).

(٤) رواه مسلم من حديث عوف بن مالك، كتاب الإمامة، باب خيار الأئمة وشرارهم، حديث رقم (١٨٥٥)، (٣/ ١٤٨١).

(٥) رواه مسلم من حديث أم سلمة، كتاب الإمامة، باب وجوب الإنكار هل الأمراء فيها يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلوا ونحو ذلك، حديث رقم (١٨٥٤)، (٣/ ١٤٨٠).

وعند الأحناف<sup>(١)</sup> «إن لم يكن له قهر ومنعه ينزل به: أي بالجور. وينحل عقد الإمامة بها يزول به مقصود الإمامة كالردة والجنون المطبق، وصيرورته أسيراً لا يرجى خلاصه، وكذا بالمرض الذي ينسبه المعلوم، وبالعَمى والصمم والخرس، وكذا بخلع نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وإن لم يكن ظاهراً بل استشعره من نفسه، وعليه يحمل خلع الحسن نفسه. وأما خلع نفسه بلا سبب ففيه خلاف، وكذا في انعزاله بالفسق. والأكثر على أنه لا ينزل».

وبعد العرض السابق لأقوال الفقهاء في مسألة عزل الإمام (رأس السلطة)

يمكن تصوير المسألة كما يلي:

تدور أسباب خلع الإمام حول أمرين:

أولهما: فقد الشروط التي كانت سبباً في اختياره.

وهي إما جرح في عدالة الإمام سواء بفسق أو بكفر ناتج عن فعل الجوارح أو تأويل فاسد. أو خلل بدني يحول بينه وبين أداء ما أوكل إليه من مهام السلطة.

ثانيهما: طلب الإمام نفسه الإعفاء من مهام السلطة.

أما الأمر الأول وهو الجرح في العدالة، فالفقهاء متفقون على وجوب عزله إن أتى بفعل يكفره كفراً مخرجاً من الملة، أما إن كان فسقاً، فالجمهور يقولون بعدم جواز خلعهم إن أدى إلى فتنة، فإن أمن الفتنة عزل.

وفي حالة فقد الإمام لشروط سلامة البدن، فالفقهاء يرون النظر في نوعية الشرط المفقود، فإن كان يؤثر على قيام الإمام بالواجبات الشرعية المنوطة به وجب عزله، وإن لم تؤثر فلا يخلع، وإن وقع في أسر وجب على الأمة تخليصه بكل السبل الممكنة، فإن لم يرجى خلاصه وجب على الأمة تعيين غيره؛ حتى لا تتعطل مصالح الناس<sup>(٢)</sup>.

(١) ابن عابدين: مرجع سابق (٤/ ٤٥١).

(٢) أبو يعلى الخنيلي: مرجع سابق (ص ٢٠-٢٣)، للماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق (ص ٤٢-٤٨).

أما الأمر الثاني: وهو أن يقلل الإمام نفسه بنفسه، فقد ذكر الجويني أن هناك اختلافا في ذلك، فمن الفقهاء من منع ذلك، وقضى بأن الإمامة تلزم من جهة الإمام لزومها جهة العاقلين المسلمين كافة، ومنهم من ذهب إلى أن له أن يخلع نفسه مستدلين بفعل الحسن بن علي عليه السلام مع معاوية رضي الله عنه <sup>(١)</sup>.

وكان رأي الجويني في ذلك أن الإمام لو علم أنه لو خلع نفسه اضطربت الأمور، وترزلت الثغور، وانجر إلى المسلمين ضرر لا قبل لهم به، فلا يجوز أن يخلع نفسه، وإن علم أن خلعه نفسه لا يضر المسلمين بل يطفئ نائرة، ويدرك فتنا متظافرة...، فلا يمتنع أن يخلع نفسه، وهكذا خلع الحسن نفسه، وهو الذي أخبر عنه النبي صلى الله عليه وسلم إذ كان الحسن رضيعا فكان يمر يده على رأسه ويقول: «إن ابني هذا سيد، وسيصلح الله تعالى به بين فئتين عظيمتين» <sup>(٢)</sup>.

وما روي عن أبي بكر رضي الله عنه قال: «أقولوني فإني لست بخيركم» دليل على أن الإمام ليس له أن يقلل نفسه، انفرادا واستبدادا في الخلع، ولذلك سأل عليه السلام الإقالة، فقالوا «والله لا نقيلك ولا نستقيلك» وهذا محمول على ما كان الأمر عليه من ارتباط مصلحة المسلمين باستمرار الصديق على الإمامة.

ولو كان لا يؤثر خلعه نفسه في إلحاق الضرر ولا في تسكين نائرة، ولو خلع نفسه لقام آخر مقامه، فلست قاطعا في ذلك جوابا - بل أرى القولين متكافئين - قريبي المآخذ، وذلك مظنون: لا يتطرق إليه في النفي والإثبات قطع <sup>(٣)</sup>.

(١) الطبري: مرجع سابق (٣/١٦٧).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك من حديث أبي بكر رضي الله عنه، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، كتاب معرفة الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل الحسن حديث رقم (٤٨٠٩)، (٣/١٩١-١٩٢).

(٣) أبو المعالي الجويني: غياث الأمم، تحقيق د/ مصطفى حلمي، د/ فؤاد عبد المنعم أحمد، دار العقيدة، ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، (ص ١٢٩ - ١٣٠).

هذا في حالة أن الإمام يكلم فيخلع طواعية، أو يقبل نفسه بنفسه، أما في حالة أن رأس السلطة لم ينخلع طواعية، ولم يبق معه مخرج سوى دفعه إلى ذلك كرها وقسرا ولو بالقوة، فإن للفقههاء خلاف فيما يلي بيانه:

مذهب الجمهور<sup>(١)</sup> من المالكية والشافعية وهو الراجح عن الحنفية: الصبر على الحكام إذا جاروا، وعدم محاولة الخروج عليهم، ولو أدى ذلك إلى اعتدائهم على النفس والمال، واستدلوا بحديث «اسمعوا وأطيعوا وإن أمَرَ عليكم عبد حبشي مجدع الأطراف»<sup>(٢)</sup>، ولأن المقصود من نصبه اتحاد الكلمة، ولا يحصل ذلك إلا بوجوب الطاعة.

وادعى بعضهم الإجماع على عدم جواز الخروج على الإمام الفاسق «أَمَّا الْخُرُوجُ عَلَيْهِمْ وَقِتَاهُمْ فَحَرَامٌ بِإِجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ، وَإِنْ كَانُوا فَسَقَةً ظَالِمِينَ.

وَقَدْ تَطَاهَرَتِ الْأَحَادِيثُ بِمَعْنَى مَا ذَكَرْتَهُ، وَاجْتَمَعَ أَهْلُ السُّنَّةِ أَنَّهُ لَا يَنْعَزِلُ السُّلْطَانُ بِالْفِسْقِ، وَأَمَّا الرَّجْهُ الْمَذْكُورُ فِي كُتُبِ الْفِقْهِ لِيَعْضِ أَصْحَابُنَا أَنَّهُ يَنْعَزِلُ، وَحُكْمِي عَنِ الْمُعْتَزِلَةِ أَيْضًا، فَغَلَطَ مِنْ قَائِلِهِ، مُخَالِفٌ لِلْإِجْمَاعِ.

قَالَ الْعُلَمَاءُ: وَسَبَبُ عَدَمِ انْعِزَالِهِ وَتَحْرِيمُ الْخُرُوجِ عَلَيْهِ مَا يَرْتَبِ عَلَى ذَلِكَ مِنَ الْفِتَنِ، وَإِرَاقَةِ الدِّمَاءِ، وَفَسَادِ ذَاتِ الْبَيِّنِ، فَتَكُونُ الْمَفْسَدَةُ فِي عَزْلِهِ أَكْثَرَ مِنْهَا فِي بَقَائِهِ»<sup>(٣)</sup>.

(١) الخطيب الشربيني: مرجع سابق (٤/١٢٩-١٣٢)، أبو البركات سيدي أحمد الدردير: الشرح الكبير، طبع إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، (٤/٢٩٩)، ابن عابدين: مرجع سابق (٤/٤٥١)، أبو يعلى: مرجع سابق (ص ٢٠).

(٢) صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية حديث رقم (١٨٣٨) عن يحيى بن حصين قال: سمعت جدي يتحدث... الحديث.

(٣) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، لناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢ هـ (١٢/٢٢٩).

وقد نوزع في الإجماع بخروج الحسين على يزيد بن معاوية، وابن الزبير على عبد الملك بن مروان، وكان مع كل منهما خلق كثير من السلف، فرد بأن الإجماع كان بعد عصر التابعين<sup>(١)</sup>.

وذهبت طائفة من الخوارج والمعتزلة إلى جواز الخروج على الإمام إذا جار<sup>(٢)</sup>.

وذهب القرطبي إلى تغليب عدد القاتلين بالخروج مما يرجع التسوية بين المذهبين، وعلل ذلك بأنه - أي الإمام - إنما نصب لإقامة الحدود، وحماية البيضة، فلو جاز أن يكون فاسقا لأدى ذلك إلى إبطال ما نصب لأجله<sup>(٣)</sup>.

والراجع عند الباحث أن الدليل الذي استدل به القرطبي ونسبه إلى الجمهور هو دليل لا ينهض أمام أدلة الفريق الآخر الذي قال بعدم جواز الخروج؛ لكثرة الآثار الصحيحة الصريحة الواردة في ذلك، ولعل ابن تيمية عبر عن ذلك في قوله: «المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف وإن كان منهم ظلم، كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن النبي ﷺ؛ لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فلا يدفع أعظم الفسادين بالتزام أدناهما، ولا يكاد يعرف طائفة خرجت على ذي سلطان إلا وكان في خروجها من الفساد ما هو أعظم من الفساد الذي أزالته، والله تعالى لم يأمر بقتال كل ظالم وكل باغ كيفما كان، ولا أمر بقتال الباغين ابتداء»<sup>(٤)</sup>. ويمثل ذلك وقال الجويني أيضا<sup>(٥)</sup>.

(١) النووي: المرجع السابق (١٢/٢٢٩).

(٢) عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، ط ٢، دار الآفاق الجديدة، (ص ٥٥).

(٣) القرطبي: مرجع سابق (١/٢٦٩-٢٧٤).

(٤) ابن تيمية: منهاج السنة، مرجع سابق (٣/٣٨١-٤٠٠).

(٥) الجويني: مرجع سابق (ص ١١٨).



## \* تعدد السلطة في الفقه الإسلامي:

إن الحديث عن تعدد السلطة وحكمه في الفقه الإسلامي ينقسم إلى شقين مترابطين:  
أحدهما: حكم إسناد السلطة إلى أكثر من قيادة، حال توحد إقليم الدولة الإسلامية،  
والثاني: حكم إسناد السلطة إلى أكثر من قيادة، حال انقسام الدولة الإسلامية.

## الشق الأول:

الأصل في الدولة الإسلامية وحدة السلطة أو أن يكون إمامها واحداً؛ ذلك لأن ظلال التوحيد الذي يحيط بالامة الإسلامية في معتقدها في الله، ومصدر شريعتها واحد، ورسولها واحد، وقبلتها واحدة، هذه الوحدة في جميع نواحيها يجب أن تترك بصمتها في إيجاد المجتمع المسلم الموحد، أو الجماعة الإسلامية الواحدة، ذات القيادة الواحدة، لذلك حرص النبي ﷺ على النهي عن إسناد السلطة إلى أكثر من قائد، عَنْ أَبِي حَازِمٍ قَالَ: قَاعَدْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ خَمْسَ سِنِينَ فَسَمِعْتُهُ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي وَسَتَكُونُ خُلَفَاءُ تَكْثُرُ قَالُوا فَمَا تَأْمُرُنَا قَالَ فُوا بِيَعَةِ الْأَوَّلِ فَلَا أَوَّلَ وَآخِرُ لَهُمْ حَقُّهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ سَائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرْعَاهُمْ»<sup>(١)</sup>.

وعنه ﷺ انه قال: «وَمَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفَقَةً يَدِهِ وَتَمَرَةً قَلْبِهِ فَلْيُطِئْهُ إِنْ اسْتَطَاعَ فَإِنْ جَاءَ آخَرُ يُنَازِعُهُ فَأَضْرِبُوا عُنُقَ الْآخَرِ»<sup>(٢)</sup>.

وعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِذَا بُويعَ لِخَلِيفَتَيْنِ فَاقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا»، وهذا محمول على ما إذا لم يندفع إلا بقتله<sup>(٣)</sup>.

(١) رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخليفة الأول فالأول حديث رقم (١٨٤٢).

(٢) رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخليفة الأول فالأول، رقم (١٨٤٤) عن عبد الله بن عمرو.

(٣) رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب إذا بويع لخليفتين، حديث رقم (١٨٥٣)، وشرح النووي (٢٤٢/١٢).

كذلك ثبت عن الصحابة في اجتماع السقيفة بعد وفاة النبي ﷺ ؛ لاختيار خليفة بعده، ورفض المهاجرون اقتراح الأنصار باختيار خليفتين من المهاجرين واحد، والآخر من الأنصار «قال قاتل من الأنصار أنا جديلهما المحكك وعذيقها المرجب منا أمير ومنكم أمير يا معشر قريش»<sup>(١)</sup>.

واتفق القوم بعد ذلك على بيعة إمام واحد وهو أبو بكر.

قال الماوردي<sup>(٢)</sup> من الشافعية: «إِذَا عَقِدَتِ الْإِمَامَةُ لِإِمَامَيْنِ فِي بَلَدَيْنِ لَمْ تَنْعَقِدْ إِمَامَتُهُمَا، لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِلْأُمَّةِ إِمَامَانِ فِي وَفْتٍ وَاحِدٍ وَإِنْ شَدَّ قَوْمٌ فَجَوَّزُوهُ». وبمثل ذلك قال القاضي أبو يعلى<sup>(٣)</sup>، إمام الحرمين الجويني<sup>(٤)</sup>، النووي<sup>(٥)</sup>، وابن حزم<sup>(٦)</sup>.

والذي يظهر من أقوالهم أن هناك اتفاقاً - شذ عنه البعض فيما ذكره الماوردي وكذلك ذكره ابن حزم<sup>(٧)</sup> - على أن ولاية السلطة الشرعية في الدولة الإسلامية لا ينبغي أن تسند إلا إلى من تتوفر فيه أهلية هذه الولاية، ويتحقق مع ذلك نفاذ أمره في جميع دار الإسلام.

بيد أن الأمور قد تختلف، ويصبح اختيار خليفة واحد لا يكفل نفاذ الأمور في كل أقطار الدار، فهل تكون ثمة ضرورة في تعدد الولاية؟

(١) نقل ابن كثير عن الراوي: فقلت للمالك: ما يعني أنا جديلهما المحكك وعذيقها المرجب؟ قال: كأنه يقول أنا داهيتها، وقائل العبارة: الحباب بن المنذر، ابن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق (٢٤٥/٥)، الجذيل: عود ينصب للجري لتحتك به، يريد أنه يشفي برأيه. والعذيق: تصغير عذق، وهو النخلة بها عليها. المرجب الذي ضم أعذاقه إلى سعفاته وشدت بالخصوص لثلاث تنفضها الرياح.

(٢) الماوردي: مرجع سابق (ص ٢٩).

(٣) أبو يعلى: مرجع سابق (ص ٢٥).

(٤) أبو المعالي الجويني: مرجع سابق (ص ١٥٠-١٥١).

(٥) النووي: شرح صحيح مسلم، مرجع سابق، (١٢/١٨٠).

(٦) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل مرجع سابق (٧٣/٤).

(٧) يراجع الماوردي: مرجع سابق (ص ٢٩)، وابن حزم: مرجع سابق (٧٣/٤).

قلت فيها مر أن الأصل هو وحدة السلطة، وذلك يعني وحدة الخلافة ووحدة الإقليم أو الدار، لكن قد يرد استثناء على هذا الأصل مفاده إمكان انقسام دار الإسلام إلى أكثر من إقليم، فبدلاً من أن تكون هذه الأطراف مجرد أطراف خاضعة لسلطان الخلافة - وفق ما رتبته الفقهاء من مقتضيات العلاقة بين الخليفة والولاة أو الأمراء كما سيرد - إذا بها تصير دولا مستقلة تملو في كل منها سلطة مستقلة، وقد كان هناك خلافة أموية في الأندلس وأخرى فاطمية في مصر، وثالثة عباسية في بغداد، وكما هو الحال الآن في ديار المسلمين الآن.

فما هي الضرورة التي يسلم عندها الفقهاء بأن الانقسام الواقع في دار الإسلام وهي المجال الأرضي لسلطان الخلافة يشكل استثناء على أصل الوحدة؟

وهو الشق الثاني من المسألة.

أشار أحد العلماء المعاصرين الذين تعرضوا لقضية التعدد إلى أنه طوال فترة الخلافة الراشدة استقر الإجماع على مبدأ وحدة الخلافة ووحدة العالم الإسلامي، لكن نتيجة لتفتت الدولة الإسلامية بعد ذلك، بدأ بعض الفقهاء يتحدثون عن إمكان تعدد دول الخلافة، وحكوماتها في ظروف معينة، وأكد أن فكرة الضرورة هي أساس رأي من جواز التعدد في دار الإسلام، وهذه الضرورة تخرج كل دولة من تلك الدول المنقسمة من نطاق الخلافة الصحيحة، والتي تستلزم في نظره الوحدة لا التعدد، ويسمونها الخلافة الناقصة<sup>(١)</sup>.

ومن تكلم من الفقهاء في جواز التعدد عند الضرورة إمام الحرمين، والشوكاني، وصديق حسن خان، والشيخ محمد رشيد رضا، وفيما يلي عرض لأقوالهم في المسألة:

بسط الجويني القول في هذه المسألة، وحرص قبل أن يقول رأيه في المسألة على عرض آراء بعض الفقهاء في المسألة، فذكر رحمته الله أن الذي اختلفت فيه المذاهب هو أن رأي الإمام الواحد لا ينبسط على دار الإسلام؛ بسبب اتساع الرقعة، وقد يوجد أناس في أطراف الأرض لا يصل إليهم نظر الإمام، وقد يوجد بعض بلاد الكفر بين أحد أقاليم دار الإسلام وبين باقي

(١) د / عبد الرازق السنهوري: فقه الخلافة (ص ١٧٤-١٧٧).

الدار؛ فينقطع بسبب ذلك نظر الإمام عنهم، فعند ذلك صار صائرون إلى تجويز نصب إمام في القطر الذي لا يبلغه أثر نظر الإمام، ونسب هذا الرأي إلى أبي الحسن الأشعري<sup>(١)</sup>، والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وغيرهما، وأقام هؤلاء رأيهم على المصلحة، وقالوا: إذا كان الغرض من الإمامة استصلاح العامة، وتمهيد الأمور، وسد الثغور؛ فإذا تيسر نصب إمام واحد نافذ الأمر، فهو أصلح لا محالة في مقتضى السياسة والإيالة، وإن عسر ذلك، ولا سبيل إلى ترك الذين لا يبلغهم أمر الإمام مهملين لا يجمعهم وازع، ولا يردعهم رادع، فالوجه أن ينصبوا في ناحيتهم إماما يلوذون به.

ثم شرع الجويني رحمته الله في بسط رأيه في المسألة، وقد فرق بين حالات ثلاث:

الحالة الأولى: إن سبق عقد الإمامة لمن هو صالح لها، ورآه المسلمون عند العقد مستقلا بالنظر في جميع الأقطار، ثم ظهر ما يمنع انتشار هذا النظر أو طرأ، فلا ينبغي أن يترك الذين لا يبلغهم نظر الإمام مهملين، لكن ينصبون أميراً يرجعون إليه، ويصدرون عن أمره، ويلتزمون شرع الله فيما يأتون ويذرون، ولا يكون هذا المنصب إماماً، فلو زالت الموانع، واستمكن الإمام من النظر إليهم؛ أذن الأمير والمواطنون للإمام، وألقوا إليه السلم، فإن رأى موافقتهم على من نصبوه فعل، وإن رأى تغييره فالأمر إليه.

الحالة الثانية: إن خلا الزمان عن إمام في زمن فترة، وانفصل جزء من الدار عن جزء، وعسر نصب إمام واحد يشمل رأيه البلاد والعباد؛ فنصب أميراً لأحد الشطرين للضرورة في هذه الصورة وأمير في الشطر الآخر منصوب، ولم يقع العقد الواحد على حكم العموم، فالحق المتبع في ذلك أن واحداً منهما ليس إماماً؛ إذ الأمام هو الواحد الذي به ارتباط المسلمين أجمعين. ، وكأنه رحمته الله لم ينكر نصبها معاً حسب الضرورة، ولكنه قيد ذلك بزمان خال من

(١) علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري: مؤسس مذهب الاشاعرة. كان من الائمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة سنة ٢٦٠هـ. وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم. وتوفي ببغداد سنة ٣٢٤هـ (الأعلام ٤/٢٦٣).

الإمام، ثم إن اتفق المسلمون على إمام وجب على الأمرين أن يسلموا له.

الحالة الثالثة: أن يتفق نصب إمامين في قطرين، وكانا صالحين للإمامة، مستجمعين للصفات المرعية، وعقد لكل واحد منهما على حكم المسلمين كافة، ولم يشعر العاقدون في كل ناحية بما يحدث في الناحية الأخرى، ولكن بين كل قوم كل ما أنشأوه من الاختيار والعقد، على أن يتفرد من اختاروه بالإمامة، فإن اتفق ذلك؛ فلا شك أن لا تثبت الإمامة لها؛ لاستحالة فرض إمامين نافذي الحكم عموماً، فإن حدث ذلك يتدعى أهل الاختيار عقد الإمامة لمستصلح لها<sup>(١)</sup>.

ويتفق الجويني في الحالة الثالثة مع كل من الماوردي وأبي يعلى الحنبلي<sup>(٢)</sup>.

ويقول الشوكاني: «أقول إذا كانت الإمامة الإسلامية مختصة بواحد والأمور راجعة إليه مربوطة به كما كان في أيام الصحابة والتابعين وتابعيهم فحكم الشرع في الثاني الذي جاء بعد نبوت ولاية الأول أن يقتل إذا لم يتب عن المنازعة وأما إذا بايع كل واحد منهما جماعة في وقت واحد فليس أحدهما أولى من الآخر بل يجب على أهل الحل والعقد أن يأخذوا على أيديهما حتى يجعل الأمر في أحدهما فإن استمرا على الخلاف كان على أهل الحل والعقد أن يختاروا منهما من هو أصلح للمسلمين ولا تخفى وجوه الترجيح على المتأهلين لذلك، وأما بعد انتشار الإسلام واتساع رقعته وتباعد أطرافه فمعلوم أنه قد صار في كل قطر أو أقطار الولاية إلى إمام أو سلطان وفي القطر الآخر أو الأقطار كذلك ولا ينفذ لبعضهم أمر ولا نهي في قطر الآخر وأقطاره التي رجعت إلى ولايته فلا بأس بتعدد الأئمة والسلطين ويجب الطاعة لكل واحد منهم بعد البيعة له على أهل القطر الذي ينفذ فيه أوامره ونواهيه وكذلك صاحب القطر الآخر فإذا قام من ينازعه في القطر الذي قد ثبتت فيه ولايته ويابعه أهله كان الحكم فيه أن يقتل إذا لم يتب ولا تجب على أهل القطر الآخر طاعته ولا الدخول تحت ولايته لتباعد

(١) الجويني: مرجع سابق (ص ١٥٠-١٥٤).

(٢) الماوردي: مرجع سابق، (ص ٢٩)، وأبو يعلى الحنبلي: مرجع سابق، (ص ٢٤-٢٧).

الأقطار فإنه قد لا يبلغ إلى ما تباعد منها خبر إمامها أو سلطانها ولا يدري من قام منهم أو مات فالتكليف بالطاعة والحال هذه تكليف بما لا يطاق وهذا معلوم لكل من له اطلاع على أحوال العباد والبلاد فإن أهل الصين والهند لا يدرون بمن له الولاية في أرض المغرب فضلا عن أن يتمكنوا من طاعته وهكذا العكس وكذلك أهل ما وراء النهر لا يدرون بمن له الولاية في اليمن وهكذا العكس فاعرف هذا فإنه المناسب للقواعد الشرعية والمطابق لما تدل عليه الأدلة ودع عنك ما يقال في مخالفته فإن الفرق بين ما كانت عليه الولاية الإسلامية في أول الإسلام وما هي عليه الآن أوضح من شمس النهار ومن أنكر هذا فهو مباهت لا يستحق أن يخاطب بالحجة لأنه لا يعقلها<sup>(١)</sup>.

يلاحظ أن الشوكاني يرجع جواز التعدد إلى اختلاف الواقع الذي أوجب وحدة الخلافة، وهو اتساع رقعة البلاد الإسلامية، ويتفق معه تماما صديق حسن خان، بل إن كلامهما متطابق تماما<sup>(٢)</sup>.

ويتفق معهم أيضا الشيخ محمد رشيد رضا، وقد نقل كلام صديق حسن خان ثم علق عليه بأنه «اجتهاد وجيه يشبه عند بعض الأئمة تعدد الجمعة في البلد الواحد» ولكنه جعل ذلك استثناء على الأصل وهو وحدة الحكومة الإسلامية وضرورة مؤقتة تزول بزوال أسبابها<sup>(٣)</sup>.

وثمة فارق بين ما ذهب إليه الجويني، وما ذهب إليه الباقر؛ لأنهم جعلوها تعدد إمامة، وجعلها هو تعدد إمارات، وإن كان يجمع بينهم جميعا الجواز لأجل الضرورة وقد ذهب بعض المعاصرين إلى أن إقامة نظام الخلافة في العصر الحالي يتنافى مع مبدأ نفى الحرج، لأنه ضرب من المحال، ويوقع الأمة في حرج شديد؛ لاستحالة تجمع الشروط التي

(١) الشوكاني: السيل الجرار، مرجع سابق (٥١٢/٤).

(٢) صديق حسن خان: الروضة الندية شرح الدرر البهية، كتاب الجهاد والسير، بيان وجوب قتال البغاة، (٣٥٥/٢).

(٣) محمد رشيد رضا: الخلافة، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨م، (ص ٥٨).

اشترطها الفقهاء في شخص واحد<sup>(١)</sup>.

ولا أدري أي حرج يتأتى من وحدة المسلمين، فالعالم يسعى اليوم لعمل التكتلات والاتحادات، والأمثلة على ذلك كثيرة، ليس هنا مكان ذكرها، فالحرج فيما يبدو لي هو غياب وحدة المسلمين وتفرقهم.

ولعل أستاذنا الجليل ظن أن التطابق بين وحدة الخلافة ووحدة دار الإسلام وبالتالي بين وحدة القيادة والسلطة، قد يخول لهذه السلطة مطلق الأمر للانفراد بمقاليدها إدارتها، على نحو يؤدي إلى الاستبداد بالسلطة، أو احتكارها، ولكن لا يخفى على من يطالع مصنفات السياسة الشرعية وآراء فقهاء الإسلام، وأحكامهم في كيفية ممارسة السلطة، وضبطه بمفهوم الشرعية، وعدم الخروج عن حكم الله، أن هذه الأمور تسد مثل هذا الباب، بوضعها قيودا على السلطة - كما ذكرت آنفا - فإذا بها تجعل الحكم أمانة ومسئولية، وتربط طاعة الحاكم أو من تناوبه السلطة بطاعته هو للشرع كتابا وسنة، وذلك خير ضمان لعدم انفلات الحكومة أو تنكبها طريق القيم الضابطة لحركة المجتمع المسلم من شورى، وعدل ومساواة، واحترام لحقوق الإنسان وحرياته.

ثمة أمر آخر أحب أن أشير إليه، وهو اتخاذ بعض الفقهاء اتساع رقعة بلاد المسلمين ذريعة لجواز تعدد الدول الإسلامية وتعدد السلطة عليها، أقول إن الفقه السياسي لم يغفل مثل هذا الأمر، فدار الإسلام ليست إقليما واحدا كحال المدينة المنورة في عصر النبوة، وإنما اتسع نطاقها فإذا بها أقاليم متعددة ليست بالضرورة متجاورة، بها من عوامل التنوع والاختلاف الكثير من لغات، وعادات، وأجناس، وطوائف، ومذاهب، وما شاكلها، والفقهاء لم يقفوا فوق هذا الواقع عندما تصوروا إمكان توحيد السلطة على هذا الشتات الإقليمي غير المتجاور في كثير من نواحيه، فالفقه السياسي واقعي، يعالج الواقع ولا يتعامل

(١) د/ عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط٤، ١٩٧٨م،

مع الخيال، فالباحث في مجال السياسة الشرعية يجد أن هؤلاء الفقهاء هم الذين تكلموا عن الإمامة العظمى والتي تمثل القيادة المركزية، وتكلموا عن أمراء الأقاليم وهي الأطراف التابعة للقيادة المركزية تبعية يضبطها الشرع، يسرى على المركز والأطراف، لا تبعية خضوع لأشخاص، عملاً بمبدأ تفويض السلطة، الذي يخفف من أعباء السلطة المركزية، ويتجاوز عجز القيادة المركزية عن إدارة إقليم الدولة الإسلامية وضبط نواحيها فيما لو اتسعت وامتدت بما قد ينجم عن ذلك من اضطراب وعدم استقرار قد يكون نتيجتها الانقسام، ومن ثم انفراد بعض الأقاليم، ومناطحة القيادة المركزية.

فالأنسب أن توجد على أراضي هذه الأطراف سلطات مفوضة، قريبة من أهل هذه البلاد، فتعرف مصالحهم، وتسعى إلى تحقيق مقاصد الشريعة فيهم، ثم تنقل إلى السلطة المركزية الأوضاع فيها.

وقد تكلم الفقهاء عن إمارة الاستيلاء «فَهِيَ أَنْ يَسْتَوْلِيَ الْأَمِيرُ بِالْقُوَّةِ عَلَى بِلَادٍ يَغْلُذُّهُ الْخَلِيفَةُ إِمَارَتَهَا وَيَقْوِضُ إِلَيْهِ تَذْيِيرَهَا وَسِيَاسَتَهَا، فَيَكُونُ الْأَمِيرُ بِاسْتِئْذَانِهِ مُسْتَبِدًّا بِالسِّيَاسَةِ وَالتَّذْيِيرِ، وَالْخَلِيفَةُ بِإِذْنِهِ مُتَّفِدًا لِأَحْكَامِ الَّذِينَ لِيُخْرِجَ مِنَ الْفَسَادِ إِلَى الصَّحَةِ وَمِنَ الْخَطَرِ إِلَى الْإِبَاحَةِ»<sup>(١)</sup>، ولم يقصدوا بذلك أن يتولد عن الاستيلاء سلطتان متساويتان في دار الإسلام، معهما تنشطر الدار إلى دولتين، لذل حرص الفقهاء على دقة التفرقة بين وجود الخليفة كقيادة عامة لأطراف الدولة، ووجود الأمير كقيادة خاصة على الجزء الذي استولى عليه، ومن ثم فإن انحسار سلطة الخليفة على الجزء المستولى عليه لا يقدح في عموم ولايته على دار الإسلام، ذلك لأن استقلال الإمارة استقلال إدارة، ولا يعني ذلك أنها دولة تناطح الخلافة العامة، بل إنه في هذا مقيد بشرعية أهلية الإمارة؛ بأن تكتمل فيه شروط الاختيار، وهو مقيد بشرعية الإنجاز، إذ يلزمه سبعة أشياء يشترك فيها مع الخليفة في الأداء، ووجوبها جهته أغلظ: «وَالَّذِي يَتَحَفَّظُ بِتَقْلِيدِ الْمُسْتَوْلِي مِنْ قَوَانِينِ الشَّرْعِ سَبْعَةُ أَشْيَاءَ، فَيَشْتَرِكُ فِي التَّزَامِهَا الْخَلِيفَةُ

(١) الماوردي: مرجع سابق (ص ٦٦)، وأبو يعلى: مرجع سابق، (ص ٣٧).



الْوَلِيُّ وَالْأَمِيرُ الْمُسْتَوَلِيُّ وَوُجُوبُهَا فِي جِهَةِ الْمَتَوَلَّى أَغْلَطَ: أَحَدُهَا: حِفْظُ مَنْصِبِ الْإِمَامَةِ فِي خِلَافَةِ النَّبُوَّةِ وَتَذْيِيرُ أُمُورِ الْمِلَّةِ، لِيَكُونَ مَا أَوْجَبَهُ الشَّرْعُ مِنْ إِقَامَتِهَا مَحْفُوظًا وَمَا تَفَرَّعَ عَنْهَا مِنَ الْحَقُوقِ مَحْرُوسًا.

وَالثَّانِي: ظُهُورُ الطَّاعَةِ الدِّينِيَّةِ الَّتِي يَزُولُ مَعَهَا حُكْمُ الْعِنَادِ فِيهِ وَيَسْتَقِي بِهَا إِنْهُمْ الْمُبَائِنَةُ لَهُ.  
وَالثَّلَاثُ: اجْتِنَاءُ الْكَلِمَةِ عَلَى الْإِلْفَةِ وَالتَّنَاصُرِ لِيَكُونَ لِلْمُسْلِمِينَ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ.  
وَالرَّابِعُ: أَنْ تَكُونَ عُقُودُ الْوِلَايَاتِ الدِّينِيَّةِ جَائِزَةً وَالْأَحْكَامُ وَالْأَقْصِيَّةُ فِيهَا نَافِذَةً لَا تَبْطُلُ بِفَسَادِ عُقُودِهَا، وَلَا تَنْقُطُ بِخَلَلِ عُهْدِهَا.  
وَالْحَامِسُ: أَنْ يَكُونَ اسْتِيفَاءُ الْأَمْوَالِ الشَّرْعِيَّةِ بِحَقِّ تَبَرُّأٍ بِهِ ذِمَّةٌ مُؤَدِّيَةً وَيَسْتَيْحِقُهَا أَحَدُهَا.  
وَالسَّادِسُ: أَنْ تَكُونَ الْحُدُودُ مُسْتَوْفَاةً بِحَقِّ وَقَائِمَةً عَلَى مُسْتَحَقٍّ؛ فَإِنَّ جَنْبَ الْمُؤْمِنِ سَمِيًّا إِلَّا مِنْ حُقُوقِ اللَّهِ وَحُدُودِهِ.  
وَالسَّابِعُ: أَنْ يَكُونَ الْأَمِيرُ فِي حِفْظِ الدِّينِ وَرِعَا عَنْ مَحَارِمِ اللَّهِ يَأْمُرُ بِحَقِّهِ إِنْ أَطِيعَ وَيَدْعُو إِلَى طَاعَتِهِ إِنْ عُصِيَ<sup>(١)</sup>.

والفقهاء لما تحدثوا عن الاستثناء بالتعدد عدوا ذلك من ضرورات الواقع، وقد جعلوه تعدد إمارة لا تعدد خلافة عملاً بأن الأصل وحدة الإمامة، ولكن ما هي طبيعة العلاقات بين هذه السلطات المتعددة في دار الإسلام؟ لم يذكر الفقهاء صراحة طبيعة العلاقات بين هذه السلطات؛ لكن يستفاد من كونها علاقة إمارات، وليست علاقة إمامات أنها علاقات داخلية - لا دولية - لأنها كلها واقعة في دار الإسلام<sup>(٢)</sup>.

يبقى سؤال ! وهو ما علاقة البحث في السلطة وما يتعلق بها بقضية المواطنة؟

مر فنيا سبق أن المواطنة تمثل الرابطة السياسية الوثيقة بين الفرد والدولة؛ لذا فمفهوم المواطنة يعكس ويفسر العديد من الظواهر السياسية لأية دولة، والروابط داخل الأمة، مثل

(١) الماوردي: مرجع سابق (ص ٦٧)، أبو يعلى: مرجع سابق (ص ٣٨).

(٢) د/ مصطفى محمود منجد: مرجع سابق، (ص ٣٢٥).

حقوق وضوابط المشاركة السياسية، ومن هنا تبرز أهمية البحث في فقه السلطة في الإسلام، باعتبارها مكون أساسي للنظام السياسي الإسلامي، ومدى مساهمة المواطن في الدولة الإسلامية في مسألة السلطة، والتي بدورها تعد المظلة الشرعية التي تتفاعل في ظلها قضية المواطنة، والباحث في هذا المجال، يجد أن الفقه الإسلامي قد أناط بالسلطة مهام تدور في مجملها حول حماية مقاصد الشريعة، والتي منها حماية حقوق الإنسان بغض النظر عن انتماؤه، وحقوق المواطنة والتي يعد الحفاظ عليها من أهم وظائف السلطة، من خلال تطبيق الشريعة الإسلامية، والضرب على يد كل من يعيث بهذه الحقوق، وتوفير الضمانات اللازمة لحفظ هذه الحقوق، كما سيرد لاحقاً.

وتعدد السلطة الناتج عن تعدد الدول يلزم منه معرفة موقف المسلمين والذميّين -الذين هم أهل دار الإسلام- من تلك البقاع أو الدول التي لا يقعون تحت سلطانها، وهي من ديار المسلمين، وهل سيعاملون فيها كأجانب أم أنهم مواطنون لهم حقوق المواطنة، كما سيتضح في مبحث الجنسية في الفصل الثاني من هذا الباب.

### المطلب الثاني: الشعب والسيادة

الشعب هو الركن الثاني من أركان الدولة، والسكان يشكلون الوجود الإنساني للدولة، بعضهم يقيم على إقليم الدولة بصفة مستمرة، ويتجنسون بجنسيتها، فهؤلاء ينتمون إليها انتماء مواطنة أصلية، وهؤلاء هم أغلبية السكان، وبعضهم لا يقيمون على أرضها بصفة مستمرة، ولا يتجنسون بجنسيتها، ومن ثم لا ينتمون إليها انتماء مواطنة، فهم أجانب عن الدولة، برغم ذلك فكلًا الفريقين (الوطني والأجنبي) مطالب بما تشرعه الدولة من حقوق وواجبات.

وقد سبق الفقه الإسلامي عامة والفقه السياسي خاصة غيره من القوانين والفلسفات في الحديث عن أقسام المواطنين الذين يستحقون الإقامة على أرض الدولة الإسلامية، وفيما يلي أقسام المواطنين في الدولة الإسلامية:

وسياتي الحديث عن هذه الأصناف في الباب الثاني إن شاء الله تعالى.

بيد أن ثمة أمر تجب الإشارة إليه، وهو مدى سلطان الدولة على مواطنيها، سواء أقاموا داخلها أي على أرضها، أو أقاموا خارجها، وهو ما يسمى بقضية السيادة، والبحث في مسألة السيادة - والتي تعني في القوانين الدستورية الحديثة المصدر الذي يستمد منه القانون أو الحاكم حق الامتثال لأمره والعمل بما يصدر من تشريع أو يتخذه من تدبير. وبموجبها تستطيع إصدار القوانين، وتقييد الحريات، وفرض الضرائب، وزجر الجناة، حتى يتوافر الاستقرار ويسود الأمن وتنعدم الفوضى - يتطلب معرفة نشأة هذه النظرية، وهل يأخذ فقهاء الإسلام بها أم لا؟ ثم بعد ذلك يأتي بيان مجال ممارسة هذه السيادة.

#### أولاً: السيادة في الفقه الإسلامي

ابتلي الواقع الإسلامي بأدواء بسبب تداول ما أثمره القانون الغربي الوضعي، من هذه الأشياء قضية السيادة، فالفقهاء القدامى من المسلمين لم يثيروا هذه القضية، والذين أثاروا هذه القضية هم الفقهاء المعاصرون تأثراً بالعلماء الغربيين<sup>(١)</sup>، وفيما يلي عرض لآراء العلماء المعاصرين في المسألة:

الفريق الأول: جعل السيادة المطلقة لله وحده، أو للشريعة الحاكمة التي تستقي منها الدولة ممارساتها ومن ثم فإن «آية» وكالة تقوم لتنفيذ حاكمية الله تعالى بالقوة السياسية لا يمكن أن يقال لها بلغة السياسة والقانون إنها ذات حاكمية بوجه من الوجوه... وهذه القوة هي الخلافة، والتي ليست بالحاكم الأعلى وإنما هي نائبة عن الحاكم الأعلى وهو الله<sup>(٢)</sup>؛ لذلك حرص بعض أنصار هذا الرأي على التفرقة بين السلطة العليا والسلطة الأعلى، الأولى

(١) د/ عبد الحميد منولي: مرجع سابق (ص ١٨٤).

(٢) أبو الأعلى المودودي: نحو دستور إسلامي، المكتبة السلفية، القاهرة، ط ٣، ١٣٩٩ هـ (ص ٣٧)، وله أيضاً: الحكومة الإسلامية، دار المختار الإسلامي، القاهرة، ط ١، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م، (ص ٦٤ - ٧٤)، المستشار علي جريشة، إعلان دستور إسلامي، دار الوفاء للطباعة، المنصورة ط ١ ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م (ص ٩).

هي التي تنظم العلاقات داخل الدولة وخارجها سواء فيما بين الأفراد في الدولة، أو فيما بين الدولة ذاتها وغيرها من الدول وتلك هي السلطة السياسية، أما الثانية فهي سلطة التشريع الإلهي الذي له السيادة بصفة مطلقة<sup>(١)</sup>.

وقد فرق بعضهم بين سيادة الشريعة وسيادة القانون على أساس أن الشريعة ذات مصدر إلهي، «فهي ليست صادرة من مصدر بشري أو هيئة إنسانية أيا كانت، مثل القوانين الوضعية» وقد ذهب صاحب هذا الرأي إلى أنه لا مجال للقول بسيادة الدولة؛ لأنه «لا وجود له في فقهنا الإسلامي، ولا تجيز لنا الشريعة نسبتها إلى أي هيئة بشرية ثم إن نسبتها بالذات تعطي للحكومات سلاحا للحكم المطلق الشمولي، والطغيان باسم سيادة الدول»<sup>(٢)</sup>.

الفريق الثاني: ذهب إلى القول بسيادة الدولة مع اعترافه بمحورية دور الشريعة «فالسيادة في الإسلام مبنية على حق إنساني ناشئ عن جعل شرعي. وبذلك تكون الأمة والشريعة معاً هما صاحبا (السيادة) في الدولة الإسلامية، بمعنى أن السيادة الأصلية لله تعالى، فيرجع إليه في الأمر والنهي، والسيادة العملية مستمدة من الشعب الذي يعين أهل الحل والعقد أصحاب الرأي والاجتهاد في ضوء مبادئ الشريعة»<sup>(٣)</sup>.

الفريق الثالث: ذهب أصحابه إلى أن الأمة هي صاحبة السيادة في الدولة الإسلامية، بل إن أنصار هذا الرأي قالوا «إن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هي مصدر السلطات كلها، قبل أن يقول ذلك غيرها من الأمم»<sup>(٤)</sup>، ومنهم من دلت على سيادة الأمة بأن «هذه

(١) د/ جمال الدين محمود: قضية العودة إلى الإسلام في الدولة والمجتمع، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦م، (ص ٨٧).

(٢) د/ توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء، المنصورة، ط ١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، (ص ٥٧٦-٥٧٧).

(٣) د/ وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق، (٨/ ٣٦٣).

(٤) د/ عبد الحميد متولي: مرجع سابق (ص ١٦٩) نقلا عن الأستاذ المفتي / محمد نجيب المطيعي: حقيقة الإسلام وأصول الحكم (ص ٣٠).

الرياسة العليا مكانتها من الحكومة الإسلامية مكان الرياسة العليا من أية حكومة دستورية؛ لأن الخليفة يستمد سلطانه من الأمة الممثلة في أولي الحل والعقد، ويعتمد في بقاء هذا السلطان على ثقتهم به ونظرة في مصالحهم، ولهذا قرر علماء المسلمين أن للأمة خلع الخليفة لسبب يوجب، وإن أدى إلى الفتنة احتمال أدنى المضرتين<sup>(١)</sup>.

الفريق الرابع: يذهب هذا الفريق إلى أن السيادة في الدولة الإسلامية إنها هي للشريعة وللأمة معاً؛ وذلك لأن الشريعة هي التي توجب العدل والاستقامة في الخليفة، وأن يساوي بين الناس مسلمين وغير مسلمين، وأن يأتي عن طريق الشورى، ثم إن البيعة لا تطلق يد الخليفة بمجرد تمامها، ولا تنزع حق الأمة من مباشرة حقوقها بعد تنصيبه، كما أن الشريعة رغم ولايته تفرض قيام أوامر ونواه يجب على الخليفة إطاعتها، وكذا أوامر ونواه يجب على الأمة أن تستمر في ممارستها، فعلى الخليفة أن يشاور الأمة في الأمر، وأن تطيعه ما أطاع الله، وما لم يفعل، ولم يتفق حكمه مع قواعد الشريعة وجب عدم طاعته وجاز للأمة عزله، ويضيف أحد أنصار هذا الاتجاه «أن السيد في الدولة الإسلامية أمران مجتمعان ينبغي أن يظلا متلازمين، ولا يتصور قيام الدولة وبقاؤها إلا بوجود هذا التلازم، هما الأمة والقانون أو الشريعة الإسلامية.. فالأمة والشريعة معا هما صاحبا السيادة في الدولة الإسلامية»<sup>(٢)</sup>.

الفريق الخامس: ذهب صاحب هذا الرأي إلى الاعتراض على مسألة السيادة برمتها؛ لأنها مسألة لم يكن يصح وصفها، أي أنه لم يكن ثمة مبرر لإثارتها أو التعرض لها، فلم يكن جائزاً البحث فيما هو صاحب السيادة في الدولة الإسلامية هل هو الله أو الأمة، وهل يستمد الخليفة سلطته من الله أم من الأمة، وقد انتهى صاحب هذا الرأي بعد نقده لما قيل في السيادة، ورده نظرية السيادة إلى أصلها الفرنسي، وبيانه ما ينطوي عليه القول بسيادة الأمة

(١) عبد الوهاب خلاف: مرجع سابق (ص ٥٩).

(٢) د/ محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٦٧م

(ص ٣٤٠)، د/ عز الدين فودة: المجتمع العربي، مقومات وحدته وقضاياها السياسية، دار الفكر العربي،

ط ٢، ١٩٦٦م، (ص ٢٦٥-٢٦٧).

من مساوئ ومآخذ، ورأيه في عدم صحة القول بأن علماء المسلمين القدامى عرضوا لنظرية السيادة ومن هو صاحبه في الدولة الإسلامية، إلى القول بأنه إذا أريد إثارة المسألة، فليكن لها الطابع أو المغزى السلبي - يقصد بيان المفاصد التي تنطوي عليها - الذي عرفت به نظرية السيادة بوجه عام، ونظرية سيادة الأمة خاصة لدى نشأتها في بداية العهد بها ... إن الدولة في الإسلام لا سيادة فيها على الأمة لفرد أو طائفة أو طبقة<sup>(١)</sup>.

الفريق السادس: أثر هذا الفريق إلا أن يبعد الشريعة عن معترك السيادة تفريعاً على رأيه في الفصل بين الدين والدولة، وإبعاد الشريعة عن السياسة، وقد قال أحدهم: «إذا تأملت وجدت أن كل ما شرعه الإسلام وأخذ به النبي المسلمين من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدنية»<sup>(٢)</sup>.

ويبعد عرض آراء العلماء الذين تكلموا في مسألة السيادة اتضح للباحث ما يأتي:

١ - كل الآراء السابقة عدا الرأي الأخير تكاد تتفق في أن الشريعة لها دورها في تأسيس قواعد التعامل السياسي في الدولة الإسلامية سواء في الداخل أو الخارج، حتى الذين رفضوا إثارة موضوع السيادة برمته.

٢ - لا يجب أن نأخذ مفهوم السيادة كما فسره الغربيون؛ فيكون رفضنا له أو قبولنا له بناء على هذا التفسير، بل يجب أن يكون قبولنا له أو رفضنا له من منطلق الصياغة الشرعية لهذا المفهوم، من هذا المنطلق يمكن قبول مفهوم السيادة أو رفضه.

٣ - يرجع الاختلاف بين الآراء السابقة إلى عدم التفرقة بين مصدر السيادة ومستقرها في الشريعة الإسلامية، فكما ظهر من عرض الآراء أن الكل يجمع - عدا الفريق الأخير - على أن مصدر السيادة أي مصدر التشريع لها هو المشرع الواحد سبحانه وتعالى، لكن

(١) د/ عبد الحميد متولي، مرجع سابق (ص ١٧٠) وما بعدها.

(٢) علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، نقد وتعليق د/ عدوح حقيقي (ص ١٧١).

الاختلاف بينهم حول مستقر هذه السيادة، أي من الذي يتولاها، فالبعض جعل مستقرها الدولة، والبعض جعل مستقرها الأمة، والبعض الآخر جعلها للشريعة والأمة معا، فالواضح مما نقل عنهم أنه عندما يتعلق الأمر بالمصدر فإن للشريعة الكلمة العليا، أما ما يخص الأمة من تشريع فذلك في ما لا نص فيه، وهو منضبط أيضا بضوابط الشريعة وعدم مخالفة أصولها ونصوص وحياها من قرآن وسنة، ومستقر السيادة عندهم الأمة، أما أصحاب الرأي الأخير فالشريعة ليس لها سلطان مطلق، ومن ثم فهي ليست مصدرا للسيادة، لأن الذي يشرع للناس -عندهم<sup>(١)</sup>- هم الناس أنفسهم، ومن ثم فالسيادة مصدرا ومستقرا للناس.

٤- لا يرى الباحث تناقضا بين الذين قالوا أن مستقر السيادة الأمة والذين قالوا بأن مستقرها الدولة؛ لأن الذين قالوا أن مستقرها الأمة انطلقوا من كون الأمة هي المخاطبة بالتشريع أي بجملة أحكام الشريعة، لكن الأمة لا تتحرك جميعها في التعبير عن سيادتها عندما تتعامل مع غيرها من الأمم، وإنما تختار عن طريق البيعة والشورى من ينوب عنها بالضوابط التي ذكرت سابقا، والذين قالوا بأن مستقرها الدولة لم يفصلوا هذه الدولة عن الأمة التي تمنحها الولاية، ولم يقصدوا أي دولة، وإنما كان مرادهم الدولة الإسلامية، التي تكون الكلمة العليا فيها للشريعة، وللأمة الكلمة الأخيرة في اختيار الدولة، من هنا يرى الباحث صحة القول بأن السيادة للأمة كما يصح أن تنسب للدولة، على ألا يكون الأمر على إطلاقه للأمة، وكذلك للدولة؛ لأنه لا شرعية لهذه أو تلك ما لم تتوفر الشرعية في كليهما أي في الأمة والدولة.

٥- أما القول برفض مفهوم السيادة فيمكن إعلانه في حالتين، حال أن يكون الأخذ بمفهوم السيادة سيؤدي إلى إقصاء الدين عن كل ماله صلة بالدولة وسلطان الشريعة عليها، فذلك هو ولغو أوهى وأوهن من أن يقف عنده أحد؛ لأن كل من له أدنى معرفة

(١) المستشار محمد سعيد عشاوي: الإسلام السياسي، دار سيناء للنشر، القاهرة، ط ١، ١٩٧٨، (ص ٨٤-٨٥).

بجوهر الشريعة الإسلامية يعرف أن الدين فيها سياسة وأن السياسة فيها دين، والحال الثاني أن يكون الأخذ بمفهومها سيؤدي إلى ازدواج السيادة وتقاسمها، نقلاً للمعركة التي عرفها الأوروبيون، إبان الصراع بين الكنيسة والدولة، وتنازع السيادة بينهما على الناس، مما أوجد مدخلاً في الفكر السياسي الغربي للهجوم على الكنيسة، وما آلت إليه من فساد، والدفاع عن السلطة الزمنية وانفرادها بمقاليده الحكم والسياسة، وإخضاع الكنيسة لها ولو بالحكم المطلق، وهو ما عبرت عنه آراء مكيا فيلي، ومارتن لوتر، وغيرهم ممن حسموا الصراع لصالح الملوك ضد البابوات والكهنوت<sup>(١)</sup>.

ثانياً: مدى سيادة الدولة على مواطنيها.

وبعد الحديث عن نظرية السيادة سواء في القانون الوضعي أو في الفقه الإسلامي بقي أن يعرض الباحث مدى سلطان الدولة أو سيادتها على مواطنيها، سواء أقاموا داخلها أي على أرضها، أو أقاموا خارجها.

فالشعب في مفهوم تكوين الدولة الإسلامية هو شعب دار الإسلام الذي يتألف من المسلمين الذين يؤمنون برسالة الإسلام ديناً وشرعاً وعقيدة ونظاماً سياسياً ومن الدمين، أي غير المسلمين الذين يقيمون إقامة دائمة في دار الإسلام، فمن هؤلاء جميعاً يتكون شعب الدولة الإسلامية أو رعاياها الذين يرتبطون في المفهوم الحديث برابطة سياسية وقانونية هي رابطة الجنسية أو الرعية. وهنا يبرز الفارق بين مفهوم الأمة الإسلامية وبين مفهوم شعب الدولة الإسلامية، فالأمة الإسلامية هي كل فرد يدين بالإسلام على ظهر الأرض سواء كان من مواطني الدولة الإسلامية أو من المقيمين خارجها، ومن أقام خارج سلطتها، له حق النصرة إن دعت الحاجة إلى ذلك، إلا أن ذلك - فيما يدولي - لا يسقط عليه الصفة السياسية من حيث إنه أحد مواطني الدولة، فليس للدولة ولاية عليهم، كما سيرد عند أبي حنيفة، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا

(١) عرض آراء هؤلاء المفكرين: د / عبد الحميد متولي: مرجع سابق (ص ١٧٣) وما بعدها.



وَنَصَرُوا أَوْلَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّنَ لَّيْسِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٧٢﴾ [الأنفال: ٧٢].

وقول النبي ﷺ في الحديث: «وَإِذَا لَقِيتَ هَدُوكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَادْخُلْهُمْ إِلَى ثَلَاثِ خَصَالٍ أَوْ خِلَالٍ فَأَيُّنَهُنَّ مَا أَجَابُوكَ فَأَقْبِلْ مِنْهُنَّ وَكُفَّ عَنْهُنَّ ثُمَّ ادْخُلْهُنَّ إِلَى الْإِسْلَامِ فَإِنِ أَجَابُوكَ فَأَقْبِلْ مِنْهُنَّ وَكُفَّ عَنْهُنَّ ثُمَّ ادْخُلْهُنَّ إِلَى التَّحُولِ مِنْ دَارِهِنَّ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ وَأَخْبِرْهُنَّ أَنَّهُنَّ إِن فَعَلُوا ذَلِكَ فَلَهُنَّ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ وَعَلَيْهِنَّ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ فَإِن أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُوا مِنْهَا فَأَخْبِرْهُنَّ أَنَّهُنَّ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ يَجْرِي عَلَيْهِنَّ حُكْمُ اللَّهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَكُونُ لَهُنَّ فِي الْغَنِيمَةِ وَالْفَيْءِ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ»<sup>(١)</sup>، وهذا الرأي وإن كان يخالف رأي جمهور الفقهاء، إلا أنه يتفق مع مبدأ رفع الحرج، وعدم التكليف بما لا يطاق، إذ كيف تتوفر ولاية الدولة على مواطن لا يقيم فيها، ولا تقدر عليه.

أما الدولة الإسلامية فيربطها بالامة الرباط العقائدي، ورباط الأخوة، غير أن الدولة قد يكون من رعاياها من ليس مسلماً وهو الذمي.

وللدولة الإسلامية الهيمنة التامة على جميع الأشخاص والهيئات القائمة في دار الإسلام. فلتتزم الرعية بالطاعة والسمع ضمن حدود الشرع. قال النبي ﷺ: «لا طاعة في معصية الله، إنما الطاعة في المعروف»<sup>(٢)</sup>. وقال الماوردي: بعد أن ذكر ما يلزم الإمام من الأمور العامة: (وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة، فقد أدى حق الله تعالى فيها لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان: (الطاعة والنصرة)<sup>(٣)</sup> ما لم يتغير حاله.

(١) رواه مسلم: كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأئمة على البعث ووصيته إياهم بأداب العز وغيرها، عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ أَوْ صَاعِدٍ فِي خَاصِّهِ يَتَقَوَّى اللَّهُ...» الحديث رقم (١٧٣١).

(٢) رواه مسلم من حديث علي. شرح مسلم للنووي (١٢/٢٢٦) وما بعدها.

(٣) الماوردي: مرجع سابق (ص ٤٢).

وفي موضوع تقليد الإمارة على الجهاد، قال الماوردي أيضاً: وأما ما يلزمهم - أي الجيش في حق الأمير عليهم - فأربعة أشياء:

- أحدها: التزام طاعته والدخول في ولايته، لأن ولايته عليهم انعقدت وطاعته بالولاية وجبت.

- والثاني: أن يفوضوا الأمر إلى رأيه ويكلوه إلى تدبيره، حتى لا تختلف آراؤهم فتختلف كلمتهم، ويفترق جمعهم.

- والثالث: أن يسارعوا إلى امتثال الأمر والوقوف عند نبيه وزجره، لأنها من لوازم طاعته.

- والرابع: أن لا ينازعوه في الغنائم إذا قسمها ويرضوا منه<sup>(١)</sup>.

أما المسلم الذي يسكن دار الحرب ولم يهاجر إلى دار الإسلام أصلاً فهو عند مالك والشافعي وأحمد<sup>(٢)</sup> من أهل دار الإسلام يعصم بإسلامه دمه وماله، ولو أنه مقيم في دار الحرب معها طالَّت إقامته، وإذا أراد دخول دار الإسلام لا يمنع منها.

بينما يرى أبو حنيفة<sup>(٣)</sup> أن المسلم المقيم في دار الحرب ولم يهاجر إلى دار الإسلام غير معصوم بمجرد إسلامه؛ لأن العصمة عند أبي حنيفة ليست بالإسلام وحده وإنما يعصم المسلم عنده بعصمة الدار ومنعة الإسلام المستمدة من قوة المسلمين وجماعتهم، والمسلم في دار الحرب لا منعة له ولا قوة فلا عصمة له، ولكن له أن يدخل دار الإسلام في أي وقت فإذا دخلها استفاد العصمة.

والأصل في الشريعة الإسلامية أنها تسري على كل من يقيمون في دار الإسلام، مهما تعددت حكوماتهم واختلفت نظم الحكم فيها، فيستوي أن تكون البلاد الإسلامية خاضعة كلها لحكم دولة واحدة، كما كان الحال في عهد الدولة الأموية أو خاضعة لحكم دول متعددة

(١) الماوردي: مرجع سابق (ص ٨٥-٨٦)، أبو يعلى: مرجع سابق (ص ٤٦-٤٧).

(٢) الخطاب: مواهب الجليل (٣/٣٥٥، ٣٦٥)، سحنون: المدونة (٤/٤٨٤)، الشيرازي: المذهب

(٢/٣٥٨)، ابن قدامة: المغني (١٠/٤٣٩، ٥٣٧).

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع (٧/٢٥٢).

كما هو الحال اليوم، وتسري الشريعة على كل السكان؛ سواء كانوا متقدمين أو متأخرين، يسكنون السهول والوديان أو الصحاري والجبال، ولا عبرة باختلاف أديانهم أو لغاتهم أو أجناسهم، وعلى من يقيمون في دار الإسلام أن يلتزموا أحكام الشريعة لا في دار الإسلام فقط بل في خارج دار الإسلام.

فالمبدأ الشرعي العام إذن هو سريان الشريعة على من يقيم في دار الإسلام أيّاً كان وضعه، وعلى الجرائم التي ترتكب في دار الحرب من مقيم في دار الإسلام. وأساس هذا المبدأ العام هو طبيعة الشريعة وظروفها، فهي شريعة عالمية، وهي بهذا الوصف واجبة التطبيق على كل جريمة تقع في أي بقعة من بقاع العالم، ولما كانت الظروف لا تسمح بتطبيق الشريعة إلا في بلاد الإسلام، وعلى المقيمين بها، فقد اكتفى -نزولاً على حكم الظروف- بتطبيق الشريعة على الجرائم التي تقع في دار الإسلام، ولو كان مرتكبها لا ينتمي لدار الإسلام؛ لأن تطبيق الشريعة ممكن في دار الإسلام على كل من يوجد في هذه الدار، واكتفى بتطبيق الشريعة على الجرائم التي تقع في دار الحرب من مقيم في دار الإسلام أي من مواطني الدولة الإسلامية؛ لأنه من الممكن أن تطبق الشريعة على المقيمين في دار الإسلام وإن كان لا يمكن تطبيقها على دار الحرب. هذا هو المبدأ العام في الشريعة الإسلامية، ولا خلاف عليه، ولكن الفقهاء اختلفوا في تطبيقه تبعاً للاعتبارات المختلفة التي نظر إليها كل منهم عند التطبيق<sup>(١)</sup>، وقد أدى هذا الخلاف إلى وجود ثلاث آراء مختلفة عن سريان التشريع الإسلامي أو سيادة الدولة الإسلامية على المكان.

الرأي الأول: وصاحبه<sup>(٢)</sup> أبو حنيفة<sup>(٣)</sup>، ويرى أن الشريعة تطبق على الجرائم التي

(١) عبد القادر عوده: التشريع الجنائي في الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت (١/٣٠٩).

(٢) الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير (٤/١٥٥، ١٥٦).

(٣) أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى الفقيه الكوفي صاحب المذهب، التيمي بالولاء، الكوفي، أبو حنيفة:

إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. قيل: أصله من أبناء فارس.

ولد ونشأ بالكوفة. ولد سنة ٨٠ هـ وتوفي سنة ١٥٠ هـ. الأعلام (٨/٣٦).

ترتكب في دار الإسلام، أي مكان داخل حدود الدولة الإسلامية، أياً كانت الجريمة، وسواء كان مرتكبها مسلماً أو ذمياً؛ لأن المسلم ليس له قانون غير الشريعة، ولا يجوز له أن يرضى لنفسه قانوناً غيرها؛ ولأن الذمي التزم أحكام الإسلام التزاماً دائماً بقبوله عقد الذمة الدائم. أما من يقيم إقامة مؤقتة في دار الإسلام<sup>(١)</sup> فلا تطبق عليه أحكام الشريعة إذا ارتكب جريمة تمس حقاً لله، أي تمس حقاً للجماعة، وإنما يعاقب بمقتضى الشريعة إذا ارتكب جريمة تمس حقاً للأفراد، ويعلل أبو حنيفة إعفاء المستأمن بأنه لم يدخل دار الإسلام للإقامة، بل الحاجة يقضيها، كتجارة أو رسالة أو لمجرد المرور، وليس في الاستئمان ما يلزمه بجميع أحكام الشريعة في الجرائم والمعاملات، بل هو يلزم فقط بما يتفق مع غرضه من دخول دار الإسلام، وبما يرجع إلى تحصيل مقصده وهو حقوق العباد؛ فعليه أن يلتزم الإنصاف وكف الأذى، ما دمتما قد التزمنا له بتأمينه بإنصافه وكف الأذى عنه. ولما كانت جرائم القصاص والقذف مما يتعلق بحقوق العباد ويمسها مساساً شديداً، فإن المستأمن يؤخذ بهاتين الجريمتين كما يؤخذ بغيرهما من الجرائم التي تمس حقوق الأفراد كالغصب والتبديد، أما ماعدا ذلك من الجرائم التي تمس حقوق الأفراد فلا يسأل عنها، ولا تلزمه عقوبتها، سواء كانت هذه العقوبات خالصة لله تعالى أو يغلب فيها حق الله تعالى كالزنا والسرقة.

أما الجرائم التي يرتكبها مسلم أو ذمي خارج دار الإسلام فلا تطبق عليها الشريعة الإسلامية، سواء وقعت من شخص مقيم في دار الإسلام ثم سافر إلى دار الحرب وعاد، أو وقعت من شخص كان يقيم في دار الحرب ثم أقام بعد ذلك في دار الإسلام؛ لأن المسألة عند أبي حنيفة ليست مسألة التزام المسلم أو الذمي بأحكام الإسلام أينما كان مقامه، وإنما هي واجب الإمام في إقامة الحد، ولا يجب على الإمام أن يقيم الحد أو العقوبة إلا وهو قادر على الإقامة؛ لأن الوجوب مشروط بالقدرة، ولا قدرة للإمام<sup>(٢)</sup>، على من يرتكب جريمة في دار

(١) من يقيم إقامة مؤقتة في دار الإسلام يسمى المستأمن.

(٢) وقدرة الإمام هنا تعني ممارسة سيادة الشريعة.

الحرب أثناء ارتكابها، فإذا انعقدت القدرة لم تجب العقوبة<sup>(١)</sup>. ومعنى ما سبق أن القضاء بالعقوبة يقتضي الولاية على محل الجريمة وقت ارتكاب الجريمة، ولا ولاية للدولة الإسلامية على محل ارتكاب الجريمة. ويترتب على ما سبق أنه لو دخل مكان الجريمة في ولاية الدولة الإسلامية بعد ارتكاب الجريمة فلا تطبق الشريعة على الجريمة؛ لأن الولاية كانت منعدمة وقت وقوع الجريمة<sup>(٢)</sup>.

وإذا ارتكب المسلم أو الذمي جريمة في دار الإسلام وهرب منها إلى دار الحرب، فلا يسقط هربه العقوبة؛ لأن الفعل وقع موجباً للعقوبة، وكذلك حال المستأمن فيما يعاقب على ارتكابه من جرائم، فإن عودته لدار الحرب لا تسقط عقوبته، ولا تمنع من العقاب على جريمته<sup>(٣)</sup>.

وإذا عسكر جنود الدولة الإسلامية في دار الحرب فكل جريمة وقعت في المعسكر تأخذ حكم الجرائم المرتكبة في دار الإسلام؛ لأن أرض المعسكر في حيازة جند الدولة، وللدولة سلطان عليها، فيعتبر المعسكر لهذا دار إسلام. أما الجرائم التي ترتكب خارج المعسكر، فحكمها حكم الجرائم التي ترتكب في دار الحرب<sup>(٤)</sup>.

ويرى أبو حنيفة أن الجرائم التي ترتكب من الجنود أثناء الغزو لا تنفذ عقوباتها إلا بعد الرجوع لأرض الإسلام، لقوله عليه السلام: (لا تقطع الأيدي في الغزاة)<sup>(٥)</sup>. ويفرق أبو حنيفة في جرائم القتل بين عدة حالات: فإذا كان القتيل قد أسلم وبقي في دار الحرب ولم يهاجر إلى دار الإسلام فلا قصاص ولا دية إذا قتله مسلم أو ذمي من أهل دار الإسلام. وإذا كان القتيل مسلماً أو ذمياً من أهل دار الإسلام ودخل دار الحرب مستأمناً فلا قصاص؛

(١) الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير (٤/١٥٢، ١٥٣).

(٢) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام (١/٣١١).

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع (٧/١٣١).

(٤) الكاساني: بدائع الصنائع (٧/١٣٢).

(٥) الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير (٤/١٥٤)، والحديث في سنن الترمذي (٤/٥٣) رقم (١٤٥٠).

لانعدام الولاية على محل الجريمة، ولكن يلزم القاتل بالدية. وإذا كان القاتل قد دخل دار الحرب مكرهاً كالأسير فيرى أبو حنيفة أن لا قصاص ولا دية في قتله؛ لأن الأسر يبطل عصمة الأسير، ولكن محمداً وأبا يوسف يخالفان في هذا، ويريان أن الأسر لا يبطل عصمة الأسير، وأن القاتل والمقتول من أهل دار الإسلام، فإذا لم يمكن القصاص لانعدام الولاية على محل الجريمة وقت وقوعها فيلزم القاتل بالدية ضماناً عن القتل؛ لأن ولاية الضمان ثابتة على المتقاضين وقت التقاضي<sup>(١)</sup>

ويجيز أبو حنيفة<sup>(٢)</sup> للمسلم والذمي إذا دخلا دار الحرب مستأمنين أن يتعاقدا برأياً مع حربي أو مع مسلم لم يهاجر إلينا، لأن الربا إتلاف مال للحربي برضاه، وهذا لا يتنافى مع عقد الأمان؛ لأن المسلم الذي لم يهاجر أمواله غير معصومة. ولأبي يوسف<sup>(٣)</sup> رأي مخالف في هذه النقطة، فهو يرى أن المسلم والذمي عليهما -إذا دخلا دار الحرب- أن يلتزما أحكام الإسلام، فلا يفعلان ما يحرمه ولو كان مباحاً في دار الحرب، وما دام الربا محرماً بنصوص الشريعة فهو محرم في دار الإسلام وفي دار الحرب. ويفرق محمد بين المعاملة بالربا مع حربي وبين المعاملة مع مسلم لم يهاجر إلينا، ويرى أن التعاقد بالربا مع حربي في دار الحرب جائز للسبب الذي يذكره أبو حنيفة، أما التعاقد بالربا مع مسلم لم يهاجر إلينا فهو جائز<sup>(٤)</sup>. ومن المتفق عليه في مذهب أبي حنيفة أنه لا يجوز للمسلم والذمي أن يتعاقدا أحدهما مع الآخر على الربا في دار الحرب، كما لا يجوز لهما ذلك في دار الإسلام، فإن تعاقدا في دار الحرب فلا عقاب لانعدام الولاية على محل الجريمة وقت وقوعها، ولكن على أخذ الربا الضمان أي رد ما أخذه ولو كان

(١) الكاساني: بدائع الصنائع (١٣٣/٧).

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع (١٣٢/٧، ١٣٣).

(٣) القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري كان القاضي أبو يوسف من أهل الكوفة، وهو صاحب أبي حنيفة رحمته الله وتلميذه، وأول من نشر مذهبه. وخالفه في موضع كثيرة، كان فقيهاً عالمًا حافظاً ولد سنة ١١٣ هـ وتوفي سنة ١٨٢ هـ من كبة الخراج. الأعلام (٨/١٩٣).

(٤) الكاساني: بدائع الصنائع (١٣٢/٧).

الآخر في دار الحرب؛ لأن الرد ليس عقوبة وتكفي فيه الولاية على المتقاضين وقت التقاضي.

وإذا دخل المسلم والذمي دار الحرب مستأمناً فأدان حربياً أو أدانه حربياً ثم خرج المسلم أو الذمي إلى دار الإسلام، وخرج الحربى إليها مستأمناً، فإن القاضي لا يقضي لواحد منهما على صاحبه بالدين. وكذلك لو غضب أحدهما صاحبه شيئاً لا يقضي بالغضب؛ لأن المدانية في دار الحرب وقعت هدراً لانعدام ولايتنا عليهم، وانعدام ولايتهم في حقنا أيضاً، وكذلك الغضب؛ ولأن المدانية والغضب يصادف كلاهما مالا غير مضمون، إذا الأصل أن مال أهل دار الإسلام مباح للحربي، ومال الحربيين مباح لأهل دار الإسلام، وإننا التزم المسلم أو الذمي بعقد الأمان أن يكف عن أذى الحربيين أثناء إقامته في دارهم وأن ينصفهم، كما التزموا هم بعقد الأمان أن ينصفوا المسلم أو الذمي المستأمن وأن يكفوا عن إيذائه. فإذا غضب أحد الطرفين الآخر شيئاً فقد غضب مالا مباحاً له، ولكنه حث بعهد وغدر وأذى من تعهد بالكف عن إيذائه ولم ينصفه والحث والغدر في ذاته ليس سبباً لتحريم المال المباح أو تحليل المال المحرم.

والحكم كذلك لو كانا حربيين أذان أحدهما الآخر في دار الحرب ثم خرجا إلى دار الإسلام مستأمنين فلا يقضي بينهما في الدين؛ لأنه لا ولاية لنا عليهم وقت الدين ولا وقت التقاضي، أما إذا خرجا إلى دار الإسلام مسلمين، فإن القاضي يقضي بينهما لثبوت الولاية عليهما وقت التقاضي.

وإذا غضب المسلم أو الذمي مسلماً أو ذمياً في دار الحرب أو أدانه فلا عقوبة على الغضب، ولكن يقضى بالدين وبضمان المغضوب، والعلة في امتناع العقاب هي انعدام الولاية على محل الجريمة وقت وقوعها، والعلة في القضاء بالدين والضمان هي قيام الولاية على المتقاضين وقت التقاضي.

ونستطيع أن نستخلص مما سبق أن الجرائم التي تقع في دار الحرب من مسلم أو ذمي على حربى لا يعاقب عليها، طبقاً لرأي أبي حنيفة، لانعدام الولاية على محل الجريمة وقت وقوعها، ولا تختص المحاكم في دار الإسلام بالنظر فيما يطلبه المجني عليه أو أولياؤه من ضمان مالي عن

هذه الجرائم. وكذلك الحكم إذا كان المجني عليه في حكم الحربي كالأسير المسلم أو المسلم الذي لم يهاجر إلى دار الإسلام.

أما إذا كان المجني عليه من أهل دار الإسلام فإن الجرائم لا يعاقب عليها أيضاً لانعدام الولاية على محل الجريمة، ولكن المحاكم في دار الإسلام تختص بالنظر فيما يطلبه المجني عليه أو أولياؤه من ضمان مالي عن الجريمة التي وقعت في دار الحرب، وعلى المحاكم أن تقضي بهذا الضمان ولو كان يعتبر عقوبة من بعض الوجوه، كالدية فإنها تعتبر تعويضاً من وجه وعقوبة من وجه آخر، ومعنى ذلك أن المحاكم ممنوعة من توقيع العقوبات البتة؛ أما العقوبة التي فيها معنى تعويض المجني عليه عما أصابه من الجريمة فلا تمنع منها؛ لأنها تحكم بها باعتبارها ضماناً لا باعتبارها عقوبة.

هذا هو رأي أبي حنيفة في سريان الشريعة الإسلامية على المكان، وقد كان لرأيه في عدم سريان الشريعة على المستأمن أثر سيئ على البلاد الإسلامية؛ لأن رأيه اتخذ أساساً وسنداً في منح الامتيازات الأجنبية للمستأمنين، أي من نسميهم اليوم بالأجانب، وكلنا يعلم مدى ما قاسته البلاد الإسلامية وما تزال تقاسيه من آثار هذه الامتيازات التي منحت للأجانب وقت ضعفهم وقوة المسلمين؛ لتشجيع الأجانب على دخول دار الإسلام، وتوهمهم على أنفسهم وأموالهم، فأصبحت بعد ضعف المسلمين سبباً لاستغلال المسلمين، وتضييع حقوقهم، واستعلاء الأجانب عليهم<sup>(١)</sup>.

الرأي الثاني: قول أبي يوسف<sup>(٢)</sup> صاحب أبي حنيفة إذ يرى أن الشريعة الإسلامية تسري على كل المقيمين في دار الإسلام سواء كانت إقامتهم دائمة كالمسلم والذمي، أو كانت إقامتهم مؤقتة كالمستأمن، وحيثه في ذلك أن المسلم يلزمه إسلامه بالتزام أحكام الإسلام، وأن الذمي ملزم بأحكام الإسلام للتمازاً دائماً بمقتضى عقد الذمة الذي يضمن له الأمان الدائم،

(١) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام، (١/٣١٤).

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع (٧/١٣٤).



أما المستأمن فيلتزم أحكام الإسلام بمقتضى عقد الأمان المؤقت الذي خوله الإقامة المؤقتة في دار الإسلام، وبقبوله دخول دار الإسلام؛ لأنه بطلبه دخول دار الإسلام قد قبل أن يلتزم أحكام الإسلام مدة إقامته، ولأنه لما منح إذن الإقامة منحه على هذا الشرط، فصار حكمه حكم الذمي، ولا فرق بينها إلا أن الذمي أمانه مؤبد والمستأمن أمانه مؤقت، ولهذا يعاقب المستأمن مهما قصرت مدة إقامته على الجرائم التي يرتكبها في دار الإسلام، سواء تعلقت هذه الجرائم بحقوق الجماعة أو بحقوق الأفراد.

ووجه الخلاف فيما سبق بين رأي أبي يوسف ورأي أبي حنيفة ينحصر في تطبيق الشريعة على المستأمن، فأبو يوسف يرى تطبيق الشريعة على المستأمن في كل الأحوال، وأبو حنيفة لا يطبق الشريعة على المستأمن إلا في الجرائم التي تمس حقوق الأفراد دون غيرها من الجرائم.

ويتفق أبو يوسف مع أبي حنيفة في أن الشريعة لا تسري على الجرائم التي ترتكب في دار الحرب ولو ارتكبها المقيمون في دار الإسلام، ولكنه يخالف أبا حنيفة في مسألتين ذكرتهما أثناء عرض رأي أبي حنيفة، الأولى منهما أن أبا يوسف يرى أن المسلم والذمي لا يجوز لأحدهما في دار الحرب أن يتعاقد برئاً مع حربي أو مع مسلم مقيم بدار الحرب لم يهاجر إليها، ولو كان التعاقد على الربا غير محرم في دار الحرب؛ لأنه محرم عليه طبقاً لأحكام الإسلام وهو ملزم بهذه الأحكام أينما كان، ولكنه لا يعاقب إذا أخذ رباً في دار الحرب لانعدام الولاية على محل الجريمة وقت وقوعها. والفرق بين رأي أبي حنيفة ورأي أبي يوسف في هذه النقطة أن أبا حنيفة لا يرى الفعل في ذاته محرماً بينما يجرمه أبو يوسف. والثانية منهما مسألة الأسير المسلم إذا قتله في دار الحرب مسلم أو ذمي، فأبو حنيفة لا يرى في قتله قصاصاً ولا دية؛ لأنه فقد بالأسر عصمته، بينما يرى أبو يوسف أن في قتله الدية؛ لأن الأسر لا يفقده عصمته، ولأن القصاص غير ممكن لانعدام الولاية، فيلتزم القاتل بالدية ضماناً عن القتل.

الرأي الثالث: وهو رأي مالك<sup>(١)</sup>، والشافعي<sup>(٢)</sup>، وأحمد<sup>(٣)</sup>، وهم يرون أن الشريعة تطبق على كل جريمة ترتكب في أي مكان داخل حدود دار الإسلام، سواء كان مرتكب الجريمة مسلماً أو ذمياً أو مستأمناً؛ لأن المسلم ملزم بطبيعة إسلامه بأحكام الشريعة، والذمي ملزم بأحكام الشريعة بعقد الذمة الذي التزم بمقتضاه أحكام الإسلام التزاماً دائماً في مقابل الأمان الدائم والعصمة الدائمة لنفسه ولعائلته، والمستأمن ملزم بأحكام الشريعة بطلبه الأمان ودخوله أرض الإسلام بعد إعطائه الأمان، فحكمه حكم الذمي، ولا يختلف المستأمن عن الذمي إلا في أن المستأمن إقامته بدار الإسلام مؤقتة، والذمي إقامته مؤبدة. وإذا هرب المستأمن من دار الإسلام بعد ارتكابه جريمة ما، فلا تسقط العقوبة بهربه وخروجه من دار الإسلام، بل تستوفي العقوبة حين القدرة عليه.

كذلك تطبق الشريعة عند هؤلاء الأئمة على كل جريمة ارتكبتها مسلم أو ذمي في دار الحرب، بخلاف جرائم الحربي المستأمن التي يرتكبها في دار الحرب فإنه لا يعاقب عليها في دار الإسلام؛ لأنه لم يلتزم أحكام الإسلام إلا من يوم دخوله داره، أما المسلم والذمي فيستوي في حقها ارتكاب الفعل المحرم في دار الإسلام أو في دار الحرب ما دام الإسلام يحرمه، وإذا كان اختلاف الدارين لا يؤثر على تحريم الفعل فإنه لا يؤثر بالتالي على العقوبة المقررة جزاء على إتيان الفعل المحرم.

(١) ينظر رأيه في: الخطاب: مواهب الجليل (٣/ ٣٥٥، ٣٦٥)، المدونة (٤/ ٤٨٤). قُلْتُ: أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ مُسْلِمًا دَخَلَ دَارَ الْحَرْبِ بِأَمَانٍ فَرَأَى بِحَرْبِيَّةٍ، فَقَامَتْ عَلَيْهِ بِذَلِكَ بَيِّنَةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَوْ أَكْرَبَ بِذَلِكَ عَلَى تَقْيِيهِ؟ قَالَ: يُجَدُّ فِي رَأْيِي.

(٢) ينظر رأيه في: الشيرازي: المهذب (٢/ ٣٥٨).

(٣) ينظر رأيه في: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد: المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، دار الفكر - بيروت، (١٠/ ٤٣٩، ٥٣٧)، عبد الرحمن بن قدامة: الشرح الكبير، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع (٩/ ٣٨٣).

ويعاقب المسلم والذمي على الجرائم التي يرتكبها أحدهما في دار الحرب، ولو كان الفعل مباحاً في دار الحرب كالربا، ما دامت الشريعة الإسلامية تحرم على أحدهما هذا الفعل. أما إذا كان الفعل محرماً في دار الحرب ولكن الشريعة الإسلامية تبيحه فلا عقاب على من ارتكبه في دار الحرب.

وإذا ارتكب الذمي جريمة في دار الحرب وكان قد ترك دار الإسلام بقصد عدم العودة إليها، فلا يعاقب عليها إذا عاد إلى دار الإسلام؛ لأنه يصبح حربياً بتركه دار الإسلام، وتزول صفته كذمي، فلا يعود ملتزماً بأحكام الإسلام، وإذا عاد إلى دار الإسلام فإنه يعود باعتباره حربياً مستأنساً لا ذمياً.

وإذا ارتد المسلم وترك دار الإسلام، وارتكب جريمة بعد ذلك في دار الحرب، فلا يعاقب عليها في دار الإسلام ولو عاد مسلماً؛ لأنه أصبح برده وترك دار الإسلام حربياً، فلم يكن ملتزماً وقت الجريمة بأحكام الإسلام.

ويعتبر هؤلاء الفقهاء المعسكر الإسلامي أرضاً إسلامية ولو كان في دار الحرب، ولكن يستوي عندهم أن ترتكب الجرائم في المعسكر أو في خارجه، لأن الجرائم التي ترتكب في دار الإسلام أو في دار الحرب معاقب عليها عندهم على الوجه الذي سبق بيانه.

ويرى الإمام مالك<sup>(١)</sup> والشافعي أن لا يؤخر العقاب على الجرائم التي يرتكبها الجنود إلى حين عودتهم إلى دار الإسلام، بل تنفذ العقوبات كلما استحققت، إلا إذا لم يكن لأمر الجيش حق توقيع العقوبة، وإلا إذا كان بالمسلمين حاجة إلى الجاني، أو كان لهم به قوة، وهذا الاستثناء الأخير للإمام الشافعي خاصة<sup>(٢)</sup>.

(١) جاء في المدونة (٥٤٦/٤): «إِقَامَةُ الْحُدُودِ فِي أَرْضِ الْحَرْبِ وَأَكْلُ الْخَنزِيرِ وَالشُّرْبُ فِي رَمَضَانَ وَالْإِقْوَارُ بِالزَّيْتِ وَالسَّرِقَةُ قُلْتُ: أَرَأَيْتَ أَمِيرَ الْجَيْشِ إِذَا دَخَلَ أَرْضَ الْحَرْبِ، فَسَرَقَ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ فِي دَارِ الْحَرْبِ أَوْ شَرَبُوا الْخَمْرَ أَوْ زَنَوْا، أَيْقُمُ عَلَيْهِمْ أَمِيرُهُمُ الْحُدُودَ فِي قَوْلِ مَالِكٍ؟ قَالَ: قَالَ لِي مَالِكٌ: يُقِيمُ عَلَيْهِمُ الْحُدُودَ - فِي أَرْضِ الْحَرْبِ - أَمِيرُ الْجَيْشِ وَهُوَ أَقْوَى لَهُ عَلَى الْحَقِّ، كَمَا تَقَامُ الْحُدُودُ فِي أَرْضِ الْإِسْلَامِ».

(٢) الخطيب الشربيني: معنى المحتاج (١٣٤/٤).

ويرى الإمام أحمد<sup>(١)</sup> تأخير تنفيذ العقوبة حتى يعود الجند إلى دار الإسلام، أو حتى يعود الجاني وحده، وهذا الرأي يتفق مع رأي أبي حنيفة وقد سبق ذكره.

وإذا كانت القاعدة عند الأئمة الثلاثة هي عقاب المسلم والذمي على الجرائم التي يرتكبونها في دار الحرب، فإن هذه القاعدة تنطبق على جرائم الحدود، وجرائم القصاص والدية، وجرائم التعازير التي نصت عليها الشريعة، وكذلك جرائم التعزير التي ينص عليها أولو الأمر، ولكن القاعدة لا تنطبق على كل هذه الجرائم بدرجة واحدة؛ لاختلاف طبيعة كل نوع عن الآخر، فجرائم الحدود والقصاص التي ترتكب في دار الحرب يجب العقاب عليها، وليس لولي الأمر حق العفو عن العقوبة أو الجريمة، وجرائم التعزير التي نصت عليها الشريعة يجب العقاب عليها، ولكن لولي الأمر أن يعفو عن الجريمة بعد وقوعها، وأن يعفو عن العقوبة كلها أو بعضها بعد الحكم بها، أما جرائم التعزير التي ينشئها ولي الأمر فيجوز أن يعاقب عليها إذا رأى ذلك ولي الأمر، ويجوز أن لا يعاقب عليها، لأن ولي الأمر هو الذي حرم الأفعال المكونة لهذه الجرائم، ويجوز له أن يبيحها وأن لا يعاقب عليها إذا وقعت في دار الحرب، ومعنى هذا أن العقاب على الجرائم التي ترتكب في دار الحرب ليس واجباً في كل الجرائم.

هذا هو مقتضى رأي الأئمة الثلاثة، أما رأي أبي حنيفة وأبي يوسف فمقتضاهما أن لا عقاب على أية جريمة ترتكب في دار الحرب مهما كان نوعها، لأن العقاب أساسه الولاية على محل الجريمة وقت ارتكابها، والولاية منعدمة في كل الأحوال<sup>(٢)</sup>.

(١) ابن قدامة: المغني (١٠/٤٣٩، ٥٣٧).

(٢) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام (١/٣١٩).

### للمطلب الثالث: الإقليم أو الأرض

الركن الثالث من أركان الدولة هو الإقليم أو الأرض التي تمارس عليها الدولة أنشطتها، وبدونه لا يكون للدولة وجود، ولا تستطيع أن تعلن عن هويتها ما لم يتبها لها النطاق المكاني، فهو ركيزة أساسية تستمد منه الدولة تنميتها ومعيشتها؛ «فالجماعة البشرية مهما كان عددها لا تكفي وحدها لنشوء الدولة، بل لا بد أن تكون هذه الجماعة قاطنة على أرض معينة وعلى سبيل الاستمرار، وإن كان شرط الإقامة المستمرة ليس محل اتفاق بين علماء القانون الوضعي»<sup>(١)</sup>.

ومن الناحية المثالية فإن إقليم الدولة الإسلامي غير محدود، شأنه شأن الخطاب التكليفي غير محدد إطلاقاً بإقليم محصور معين، ولا مقيد برابطة الجنسية أو الوطن، بل هو خطاب مطلق من كل قيد، وموجه إلى المسلمين والبشر جميعاً، بغض النظر عن الروابط الإقليمية، يعني أن الشريعة ليست ذات صبغة إقليمية وإنما هي ذات صبغة عامة أو عالمية. إلا أن سلطة الدولة الإسلامية مقيدة في الواقع بحدود دار الإسلام لعدم قدرتها على التنفيذ الجبري لأحكامها في خارج دار الإسلام<sup>(٢)</sup>.

وقد كان ركن الإقليم في دولة المدينة في عهد الرسول ﷺ عبارة عن المدينة وضواحيها، ثم أخذ إقليم الدولة يمتد في عهده، ثم في عهد خلفائه على النحو المعروف.

وعندئذ تتقل الحدود بانتقال سلطان الإسلام إلى البلاد الأخرى، فكلما اتسع نطاق سلطان المسلمين اتسعت الأقاليم الإسلامية. ولا يراد بالوطن عند فقهاء الإسلام إلا مكان إقامة الشخص الدائمة، أي بلده التي يقيم فيها عادة، فإذا وقف امتداد سلطان الإسلام تحدد الإقليم تحت وطأة الضرورة والظروف بالحدود التي وقف عندها، وأصبحت حدود دار الإسلام مقيدة من الناحية الواقعية بهذه الحدود<sup>(٣)</sup>.

(١) د / أحمد الحصري: مرجع سابق، (ص ١١).

(٢) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام (١/ ٢٧٨).

(٣) د / وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق (٨/ ٦٣٢١-٦٣٢٢).

إلا أن الإسلام حين يزيل الحواجز الجغرافية أو العنصرية التي تقوم عليها فكرة الوطن القومي، فإنه لا يلغي فكرة الوطن على الإطلاق، لأن تعلق الإنسان بوطنه أمر فطري، وسوف يرد في الفصل الثاني من هذا الباب تفصيل ذلك.

ويظهر من تعاريف الفقهاء لدار الإسلام أن إقليم الدولة الإسلامية يشمل

كل موضع أو جزء من البلاد خاضع لسلطان المسلمين<sup>(١)</sup>. وبناء عليه يكون مشمول دار الإسلام كما ذكره الفقهاء ما يلي: «بِلَادُ الْإِسْلَامِ تَنْقَسِمُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ: حَرَمٌ، وَحِجَازٌ، وَمَا عَدَاهُمَا»<sup>(٢)</sup>، وقد ذكر الفقهاء أحكام كل قسم على حدة.

القسم الأول: أَمَّا الْحَرَمُ فَمَكَّةُ وَمَا طَافَ بِهَا مِنْ نَصَبٍ حَرَمَها.

أَمَّا الْحَرَمُ فَهُوَ مَا أَطَافَ بِمَكَّةَ مِنْ جَوَانِبِهَا. وَحَدُّهُ مِنْ طَرِيقِ الْمَدِينَةِ دُونَ التَّنْعِيمِ عِنْدَ بُيُوتِ بَنِي نَفَارٍ عَلَى ثَلَاثَةِ أَمْيَالٍ، وَمِنْ طَرِيقِ الْعِرَاقِ عَلَى ثِنْتَيْ جَبَلٍ بِالنَّقْطِ عَلَى سَبْعَةِ أَمْيَالٍ، وَمِنْ طَرِيقِ الْجُمْرَانَةِ بِشُعْبِ آلِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَالِدٍ عَلَى تِسْعَةِ أَمْيَالٍ، وَمِنْ طَرِيقِ الطَّائِفِ عَلَى عَرَفَةَ مِنْ بَطْنِ نَمِرَةَ عَلَى سَبْعَةِ أَمْيَالٍ، وَمِنْ طَرِيقِ جُدَّةَ مُنْقَطِعِ الْعَشَائِرِ عَلَى عَشْرَةِ أَمْيَالٍ، فَهَذَا حَدُّ مَا جَعَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى حَرَمًا لِمَا اخْتَصَّ بِهِ مِنَ التَّحْرِيمِ وَيَبَينُ بِحُكْمِهِ سَائِرُ الْبِلَادِ<sup>(٣)</sup>.

والاختلاف بين مكة وغيرها من بلاد المسلمين يتمثل في عدة أحكام، يخص الباحث منها ما يتعلق بقضية المواطنة «لَيْسَ لِجَمِيعٍ مَنْ خَالَفَ دِينَ الْإِسْلَامِ مِنْ ذِمِّيٍّ أَوْ مُعَاهِدٍ أَنْ يَدْخُلَ الْحَرَمَ لَا مُقِيمًا فِيهِ وَلَا مَارًّا بِهِ، وَهَذَا مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَأَكْثَرُ الْفُقَهَاءِ»<sup>(٤)</sup>. وَجَوَّزَ

(١) ابن عابدين، مرجع سابق (٤/ ٣٤٥)، أبو منصور عبد القاهر البغدادي، أصول الدين (ص ٢٧٠)، ابن

حزم، مرجع سابق (١١/ ٢٠٠)، ابن القيم، مرجع سابق (١/ ١٦٦)، شمس الأئمة السرخسي، البسوط، دار المعرفة - بيروت - لبنان، ط ٢، (١٠/ ٢١).

(٢) الماوردي: مرجع سابق، (ص ٢٤١).

(٣) الماوردي: مرجع سابق (ص ٢٤٩)، أبو يعلى الحنبلي: مرجع سابق (ص ١٩٩).

(٤) الشافعي: الأم (١/ ١٢٠).

أَبُو حَنِيفَةَ دُخِرُوا إِلَيْهِ إِذَا لَمْ يَسْتَوْطِنُوهُ<sup>(١)</sup>.

وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا ﴾ [التوبة: ٢٨]. نَصُّ يَمْنَعُ مَا عَدَاهُ، فَإِنْ دَخَلَهُ مُشْرِكٌ عَزَّرَ إِنْ دَخَلَهُ بِغَيْرِ إِذْنٍ، وَلَمْ يَسْتَيْحِ قَتْلَهُ، وَإِنْ دَخَلَهُ بِإِذْنٍ لَمْ يُعَزَّرْ، وَأُتْبِكَرَ عَلَى الْأَذْنِ لَهُ، وَعُزِّرَ إِنْ افْتَضَّتْ حَالُهُ التَّغْيِيرَ وَأُخْرِجَ مِنْهُ الْمُشْرِكُ آمِنًا، وَإِذَا أَرَادَ مُشْرِكٌ دُخُولَ الْحَرَمِ لِيُسَلِّمَ فِيهِ مَنَعَ مِنْهُ حَتَّى يُسَلِّمَ قَبْلَ دُخُولِهِ، وَإِذَا مَاتَ مُشْرِكٌ فِي الْحَرَمِ حَرَّمَ دَفْنُهُ فِيهِ وَدَفْنٌ فِي الْحِلِّ، فَإِنْ دُفِنَ فِي الْحَرَمِ نُقِلَ إِلَى الْحِلِّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ بَلَغَ قَبْرُهُ فِيهِ كَمَا تُرِكَتْ أَمْوَاتُ الْجَاهِلِيَّةِ. وَأَمَّا سَائِرُ الْمَسَاجِدِ فَيَجُوزُ أَنْ يُؤَدَّنَ هُمْ فِي دُخُولِهَا مَا لَمْ يَقْصِدْ بِالدُّخُولِ اسْتِبْدَاحَهَا بِأَكْلٍ أَوْ نَوْمٍ فَيَمْنَعُوا<sup>(٢)</sup>.

وَقَالَ مَالِكٌ لَا يَجُوزُ أَنْ يُؤَدَّنَ هُمْ فِي دُخُولِهَا بِحَالٍ. وَهِيَ فِي رَوَايَةٍ عِنْدَ أَحْمَدَ<sup>(٣)</sup>.

القسم الثاني من أراضي المسلمين: الحجاز

والأصل في تسميتها بالحجاز لِأَنَّهُ حَجَزَ بَيْنَ نَجْدٍ وَبَهَاةٍ وَمَا سِوَى الْحَرَمِ مِنْهُ مَخْصُوصٌ بِأَحْكَامٍ عِدَّةٍ يَخْصُ مَوْضِعُ الْبَحْثِ مِنْهَا حَكِيمَانِ:

الحكم الأول: أَنْ لَا يَسْتَوْطِنَهُ مُشْرِكٌ مِنْ ذِمِّيٍّ وَلَا مُعَاهِدٍ، وَجَوَازُهُ أَبُو حَنِيفَةَ<sup>(٤)</sup>، وَقَدْ رَوَى عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رضي الله عنه عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها أَنَّهَا قَالَتْ: كَانَ آخِرُ مَا عَاهَدَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ قَالَ: «لَا يَجْتَمِعُ فِي جَزِيرَةِ الْعَرَبِ دِينَانِ»<sup>(٥)</sup>.

وَأَجَلَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رضي الله عنه أَهْلَ الذِّمَّةِ عَنِ الْحِجَازِ، وَضَرَبَ لِمَنْ قَدِمَ مِنْهُمْ تَاجِرًا أَوْ صَانِعًا مَقَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَيَخْرُجُونَ بَعْدَ انْقِضَائِهَا فَجَزَى بِهِ الْعَمَلُ وَاسْتَقَرَّ عَلَيْهِ الْحُكْمُ فَمَنَعَ أَهْلَ

(١) الكاساني: بدائع الصنائع (٤/٣٠٧).

(٢) الماوردي: مرجع سابق (ص ٢٤٩)، أبو يعلى الحنبلي: مرجع سابق (ص ١٩٩).

(٣) سحنون: المدونة (٢/٣٥٢)، أبو يعلى الحنبلي: مرجع سابق (ص ١٩٩).

(٤) الكاساني: بدائع الصنائع (٦/٨٣).

(٥) رَوَاهُ مَالِكٌ فِي الْمَوْطَأِ، كِتَابُ الْجَامِعِ، بَابُ مَا جَاءَ فِي إِجْلَاءِ الْيَهُودِ مِنَ الْمَدِينَةِ (٢/٨٩٢).

الدِّمَّةُ مِنَ اسْتِيطَانِ الْحِجَازِ وَلَا يُمْكِنُونَ مِنْ دُخُولِهِ وَلَا يَقِيمُ الْوَاحِدُ مِنْهُمْ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ أَكْثَرَ مِنْ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، فَإِذَا انْقَضَتْ صُرِفَ عَنْ مَوْضِعِهِ وَجَازَ أَنْ يَقِيمَ فِي غَيْرِهِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ثُمَّ يُصْرَفَ إِلَى غَيْرِهِ. فَإِنْ أَقَامَ بِمَوْضِعٍ مِنْهُ أَكْثَرَ مِنْ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ عَزَّرَ إِنْ لَمْ يَكُنْ مَعْدُورًا<sup>(١)</sup>.

وجاء عن الإمام أحمد<sup>(٢)</sup> أنه سئل عن قول النبي ﷺ: «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب»، قال: إنما جزيرة العرب هي موضع العرب، وأما الموضع الذي يكون فيه أهل السواد والفرس فليس من جزيرة العرب

والذي يمنع المشركون من سكناه الحجاز خاصة، وهو مكة والمدينة واليامة، وما ولاهما، لا فيما سوى ذلك مما يطلق عليه جزيرة العرب، لاتفاق الجميع على أن أهل اليمن لا يمتنعون منها مع أنها من جملة جزيرة العرب، وهذا مذهب الجمهور، وعند الحنفية<sup>(٣)</sup> يجوز مطلقا ماعدا المسجد، وعند مالك يجوز دخولهم الحرم للتجارة، وقال الشافعي: لا يدخلون الحرم أصلا إلا بإذن الإمام لمصلحة المسلمين خاصة<sup>(٤)</sup>.

الحكم الثاني: أَنْ لَا تُدْفَنَ أَمْوَاتُهُمْ وَيُنْقَلُوا إِنْ دُفِنُوا فِيهِ إِلَى غَيْرِهِ؛ لِأَنَّ دَفْنَهُمْ مُسْتَدَامٌ فَصَارَ كَالْإِسْطِيطَانِ، إِلَّا أَنْ يَبْعُدَ مَسَافَةً أَخْرَجَهُمْ مِنْهُ وَيَتَغَيَّرُوا إِنْ أُخْرِجُوا فَيَجُوزُ لِأَجْلِ الصَّرُورَةِ أَنْ يُدْفَنُوا فِيهِ<sup>(٥)</sup>.

والحكمة من منع غير المسلمين سكنى هذه الأماكن هي خصوصيتها الدينية، وأنها مورد الحجاج من كل مكان، وفي العصر الحالي قد تمنع إحدى الدول بعض مواطنيها من استيطان بقعة معينة نظرا لأهميتها العسكرية.

(١) الماوردي: مرجع سابق (ص ٢٤٩)، أبو يعلى الحنبلي: مرجع سابق (ص ١٩٩).

(٢) أبو يعلى الحنبلي: مرجع سابق (ص ١٩٩).

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع (٤/ ٣٠٧).

(٤) الشافعي: الأم (١/ ١٢٠).

(٥) الماوردي: مرجع سابق (ص ٢٤٩)، أبو يعلى الحنبلي: مرجع سابق (ص ١٩٩).



القسم الثالث من أرض دار الإسلام: وهو ما عدا الحرم والحجاز من سائر البلاد والأراضي، وقد قسمها الماوردي وأبو يعلى أربعة أقسام:

- (١) قَسَمَ أَسْلَمَ عَلَيْهِ أَهْلُهُ فَيَكُونُ أَرْضَ عُسْرِ.
  - (٢) وَقَسَمَ أَخْيَاهُ الْمُسْلِمُونَ فَيَكُونُ بَيْنَ أَخْيَاهُ مَعْشُورًا.
  - (٣) وَقَسَمَ أَخْرَزَهُ الْغَائِمُونَ عَنْهُ فَيَكُونُ مَعْتَرًا.
  - (٤) وَقَسَمَ صَوْلِحَ أَهْلُهُ عَلَيْهِ فَيَكُونُ فَيْثًا يُوضَعُ عَلَيْهِ الْحَرَجُ.
- وَهَذَا الْقِسْمُ يَنْقَسِمُ قِسْمَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: مَا صُورِحُوا عَلَى زَوَالِ مُلْكِهِمْ عَنْهُ فَلَا يَجُوزُ بَيْنَهُ، وَيَكُونُ الْحَرَجُ أَجْرَةً لَا تَنْقُطُ بِإِسْلَامِ أَهْلِهِ فَتُؤْخَذُ مِنَ الْمُسْلِمِ وَأَهْلِ الدِّمَةِ.

وَالثَّانِي: مَا صُورِحُوا عَلَى بَقَاءِ مُلْكِهِمْ عَلَيْهِ، فَيَجُوزُ بَيْنَهُ وَيَكُونُ الْحَرَجُ جِزْيَةً تَنْقُطُ بِإِسْلَامِهِمْ وَيُؤْخَذُ مِنْ أَهْلِ الدِّمَةِ وَلَا يُؤْخَذُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ<sup>(١)</sup>، وبناء على ما سبق يكون مشمول إقليم الدولة ما يأتي<sup>(٢)</sup>:

١- ما هو جزء أساسي من الإقليم: يشمل إقليم الدولة كل ما يدخل في تكوينها الجغرافي أو الطبيعي، وهو ما يأتي:

أ- الأرض: أي الجزء اليابس أو الرقعة التي يعيش عليها المسلمون وتخضع لسلطانهم أو ولايتهم، سواء أكانت مدينة أو قرية أو صحراء أو غابة أو جبل أو جزيرة، وكذلك يعتبر ما في باطن الأرض من محتويات تابعة للدولة بدليل إيجاب الخمس للمصالح العامة فيما يخرج من الأرض من المعادن والركاز والباقي للمالك. وهذا يعني أن ملك الأرض يستتب ملك ما تحتها وما فوقها عملاً بالقاعدة الشرعية: «من ملك شيئاً ملك ما هو من ضروراته»<sup>(٣)</sup>.

(١) الماوردي: مرجع سابق (ص ٢٥٩)، أبو يعلى: مرجع سابق (ص ٢٠٣).

(٢) د / وهبة الزحيلي: مرجع سابق (٤٢٨/٨) وما بعدها.

(٣) د / عبد العزيز عزام: مرجع سابق (ص ٥١٩)، ومجلة الأحكام: المادة (٤٧)، والشيخ عبد الغني الفغيمي الدمشقي الميداني الحنفي، الباب في شرح الكتاب، (٣/ ٣٢).

ب- الأنهار الوطنية: وهي التي تمر في أراضي دار الإسلام كأَنْهار مصر والشام والعراق ونحوها.

ج- المياه الساحلية أو البحر الإقليمي: وهي قسم محدد من البحر ملاصق لأرض الدولة التي تنتهي حدودها إلى البحر. وتابعتها لدار الإسلام بناء على مبدأ إحراز المباح، لأن من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد من المباحات فهو له كما قال النبي ﷺ<sup>(١)</sup>.

وفي حكم ذلك ما يعرف بالمنطقة المجاورة (أو الملاصقة أو التكميلية) تعتبر جزءاً من دار الإسلام. ومثلها أيضاً الامتداد القاري وأما المياه الداخلية القائمة في داخل أراضي دار الإسلام فهي جزء من إقليم الدولة المسلمة بلا نزاع، لأنها خاضعة لنفوذ المسلمين وتحت أيديهم.

٢- ما هو امتداد أو ملحق بالإقليم اعتباراً

تعتبر وسائل النقل الدولية من سفن وقطارات دولية تمر في أقاليم دولة أخرى، وطائرات، جزءاً ممتداً من إقليم دار الإسلام، فإن كانت هذه الوسائل حرة فتخضع لسيادة الدولة الإسلامية وتطبق عليها الشريعة باتفاق الحنفية وغيرهم قياساً على اعتبارهم أرض المعسكر الإسلامي جزءاً من دار الإسلام.

فإن كانت هذه الوسائل تجارية أو مدنية: ففي أصل المذهب الحنفي الذي يقرر أن لا ولاية للسلطة المسلمة على جرائم دار الحرب: إن كانت في مياه أو أراض أو أجواء تابعة لدار الحرب، فلا تخضع لسيادة الدولة الإسلامية. وإن كانت في مناطق تابعة لدار الإسلام، أو حرة غير تابعة لأحد، كما لو كانت في وسط البحر مثلاً، فتخضع لسيادة الدولة الإسلامية وتطبق عليها الشريعة. وبما أنه يمكن الآن ممارسة ولاية الدولة على هذه الوسائط في أراضي دولة أخرى، فإن هذه الوسائط في جميع الحالات تخضع لسيادة الدولة المسلمة، عملاً بقاعدة: «الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا»<sup>(٢)</sup> وفي رأي غير الحنفية القائلين بمعاينة رعايا الدولة

(١) البيهقي: السنن الكبرى (١٤٢/٦) عن أسمر بن مضر، طبعة دار الفكر.

(٢) الأمدى: مرجع سابق (٥١/٢)، ومواضع أخرى متفرقة.

الإسلامية على الجرائم التي يرتكبونها في أي مكان عند عودتهم لدار الإسلام: تخضع هذه الوسائل لسيادة الدولة الإسلامية مطلقاً سواء أكانت في مناطق تابعة لدار الحرب أو لدار الإسلام أو حرة<sup>(١)</sup>.

٣- ما هو جزء من إقليم الدولة، ولكن عليه حقوق ارتفاق لدولة أخرى:

يشمل هذا العنصر منطقتين تعتبران من إقليم الدولة الإسلامية لولايتها وسلطانها عليهما وهما:

أ- الجزء الواقع في إقليم الدولة من الأنهار الدولية: إذ أن هذا الجزء خاضع لسيادة الدولة الإسلامية، وتمارس سلطانتها عليه، وإن كان لا مانع عن طريق الاتفاق أو التبادل ونحوهما من انتفاع الدول الأخرى بالملاحة فيه ونحوها، كما هو الشأن في نطاق الملكية الخاصة بتقرير حقوق ارتفاق عليها بسبب الجوار ونحوه.

ب- طبقات الجو عمودياً: يشمل إقليم الدولة أعماق الأرض والطبقات الهوائية التي تعلو إقليمها الأرضي والمائي، وذلك يكسب الدولة الحق في مباشرة اختصاصها وحقوقها على الأجواء العليا، سواء في الملاحة الجوية أو المواصلات والإذاعات (اللاسلكية). والدليل الشرعي العمل بالقاعدة الفقهية السابقة: (من ملك شيئاً ملك ما هو من ضروراته) والملكية عامة كانت أو خاصة تستتبع ملك ما فوق الأرض من طبقات الجو، وما تحتها من الأعماق، فينبغي المالك مثلاً ما شاء فيها من طباق، ويبارس عليها كل ما يكون له من حقوق بشرط عدم الإضرار بالآخرين، وتأمين مصالحهم الضرورية.

٤- الأقاليم المشتركة بين عدة دول.

- تمارس الدولة المسلمة سيادتها على الأجزاء المشتركة بينها وبين دول أخرى بحسب المعاهدة أو الاتفاق المعقود، كما هو الحال بالنسبة إلى نظام المضائق التركية التي تشرف تركيا

(١) ينظر المطلب الثاني من البحث الثاني لهذا الفصل، «مدى سيادة الدولة على مواطنيها».

بموجبه على مضايق البوسفور والدردنيل بمقتضى معاهدة مونتره في (٢٦) (يوليو) سنة (١٩٣٦م)، مع الحفاظ على مبدأ حرية الملاحة للسفن التجارية. وكما هو شأن مضيق جبل طارق وطنجة الموضوعة في حالة حياد دائم بموجب اتفاقية تدويلها سنة (١٩٢٣م) وكذلك المنطقة المحايدة بين الكويت والسعودية في الشمال والجنوب الشرقي تحكمها الاتفاقيات المعقودة. وهذا كله يعني أن سيادة الدولة على الإقليم المشترك إما ناقصة أو معدومة فلا تتبع دولة ما بحكم الحياد<sup>(١)</sup>.

٥- ما لا يعتبر جزءاً من الإقليم ويمكن اعتباره امتداداً مشتركاً مشاعاً لإقليم دولة. إن المناطق الحرة غير التابعة لدولة ما يمكن اعتبارها في الإسلام مشاعة لكل الدول على السواء؛ لأن الأصل في الأشياء الإباحة<sup>(٢)</sup>، ولأنها لا تخضع لحيازة أحد، فتتبع بها كل الدول بشرط عدم الإضرار بالآخرين كتلوث مياه البحار والجو بالغبار الذري، لأن الضرر ممنوع شرعاً لقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»<sup>(٣)</sup>. وتشتمل هذه المناطق ما يأتي:

أ- أعالي البحار: الأصل في الشريعة أن البحار العامة ليست ملكاً لأحد لعدم الحيازة لها، سئل بعض فقهاء الحنفية عن البحر الملح أمن دار الإسلام أو دار الحرب؟ فأجاب بأنه ليس من أحد القبيلين، لأنه لا قهر لأحد عليه<sup>(٤)</sup>. ويؤيد ذلك الاعتماد على بعض قواعد الإسلام لتقرير مبدأ حرية البحار مثل مبدأ العدالة ومبدأ المساواة وأن الأصل في الأشياء والأعيان الإباحة، فالعدالة والمساواة تقضيان بجعل البحار مشاعة لجميع الدول، إذ لا حيازة لأحد

(١) د/ وهبة الزحيلي: مرجع سابق (٤٢٨/٨) وما بعدها.

(٢) محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله: المشور في القواعد، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٥٥ هـ تحقيق: د. تيسر فاتح أحمد محمود، (١/١٧٦)، السيوطي: الأشباه والنظائر (ص ١٠٧).

(٣) رواه مالك في الموطأ عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه رقم (١٤٢٩)، (٢/٧٤٥)، رواية يحيى الليثي.

(٤) ابن عابدين: حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة (٤/٣٣٩)، النعمان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (٤/٣٣٩).

الدول عليها فعلاً أو حكماً مما يوجب رفض القول بمبدأ ملكية البحار والسعي لتقرير مبدأ حريتها.

ب- الفضاء الكوني: يعتبر الفضاء الكوني أيضاً حراً يجوز لكل دولة الانتفاع به قياساً على مبدأ حرية البحار العامة السابق ذكره لعدم الاستيلاء أو حيازة دولة ما له، ولكن مع مراعاة الشرط السابق وهو عدم الإضرار بالآخرين.

### المطلب الرابع: العقيدة

تتميز الدولة الإسلامية عن غيرها من الدول بأنها دولة عقيدة، وهذا الركن من أركان الدولة قد لا يمثل أهمية في كثير من الدول الأخرى، أما بالنسبة للدولة الإسلامية فإن هذا الركن يستوعب جميع الأركان، سواء في وجودها وتأسيسها أو ممارسة نشاطها. وتظهر أهمية هذا الركن من خلال ما يأتي<sup>(١)</sup>:

أولاً: الالتزام العقيدي يحدد مسار الدولة، ويضبط تشريعاتها.

ولا يتوقف ذلك الالتزام على بعض الشكليات التي قد تسود في دساتير بعض الدول، بأن تنصّ على أن دين الدولة الإسلام، أو أنّ الشريعة الإسلامية هي مصدر أساس من مصادر التشريع، دون أن يكون ذلك واقعا معاشا، بمعنى أن يكون كل شيء يخص الدولة في حركتها ونشاطها الداخلي والخارجي، يتحرك وفق ما تمليه العقيدة الإسلامية، سواء في السلم أو في الحرب، في الحقوق والواجبات، في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وهذا الالتزام

(١) د/ مصطفى محمود منجود: مرجع سابق، (ص ٢١٤-٢٤٢)، د/ حامد عبد الماجد: الوظيفة العقيدة للدولة الإسلامية، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط ١، ١٩٩٣م، (ص ٢١١-٣٠٥)، ابن تيمية: الإبان، مكتبة الإبان، القاهرة، ط ٣، ١٣٣٩هـ مواضع متفرقة، سيد قطب: مقومات التصور الإسلامي، دار الشروق، القاهرة ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، (ص ٨١) وما بعدها، د/ محمد محمد المدني: وسطية الإسلام، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٤١١هـ - ١٩٩١م، (ص ٢٤-٥٥).

العقيدي يجعل الأمر واضحاً فيها يخص مبدأ المواطنة في الفقه الإسلامي؛ لأن العقيدة الإسلامية وتشريعاتها هي مرجعية تلك المواطنة ومستنداتها، وليس أي شيء آخر مهما بلغت قداسته في نفوس البشر، مما جعل مبدأ المواطنة في الإسلام متميزاً عن غيره في دول أخرى تستند إلى فلسفات معينة، ولكي يصبح هذا الالتزام واقعاً معاشاً، لا بد من توفر الشروط الآتية:

١- أن يكون الالتزام ميثاقاً لا يقبل النقض، بذلك تكون دولة ﴿الَّذِينَ يُؤْفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْعَيْثَ﴾ [الرعد: ٢٠].

٢- الثبات على مبدأ العقيدة، فالدولة لا يمكن أن تغير المبدأ إن أرادت أن تحتفظ بهويتها الإسلامية، فالانفلات من العقيدة نوع من التردّي والسقوط، وصور الثبات على هذا المبدأ العقيدي متعددة، منها الخضوع للوحي المنزل: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٣]، والإلتحاق الكامل للرسول ﷺ: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوزًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ ذَلَّلُوا لَئِنْ آمَنُوا بِهِمْ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]؛ وذلك لأن أمر نبيه بالاستقامة على هذا المبدأ وتلك الشريعة: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الحجرات: ١٨]، وقال أيضاً: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [مرد: ١١٢].

٣- إخلاص وتجريد العقيدة والعبودية لله وحده لا شريك له، فلا مجال لإشراك أي مذاهب أخرى أو أفكار أو فلسفات تقف في بناء هوية الدولة مع العقيدة الإسلامية في إطار واحد، فالإسلام يأبى إلا أن تكون الكلمة العليا له عقيدة وشريعة: ﴿إِن الصُّلْحَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٠].

ثانياً: الانفلات من العقيدة يقوض حركة الدولة ويفسدها:

الالتزام العقيدي هو شرط النصر والتمكين وهو سنة الله في الأمم جميعاً، وهو ما تحدث عنه القرآن في غير موضع بأكثر من صيغة، فتارة بلفظ النفع كقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَتَفْعَهَا إِيْمَتَهَا إِلَّا قَوْمٌ يُوَسُّوْنَ لَهَا ءَامَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [يونس: ٩٨]، وتارة بلفظ الفلاح في قوله: ﴿فَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٧]، وقال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥].

فإذا كان الالتزام العقيدي هو شرط النصر كما سبق فإن الانفلات من العقيدة نذير بإسقاط الدولة وهدم حركتها وذلك من خلال ما يلي:

(١) الإهلاك بالظلم، وذلك بأن توضع الأمور في غير مواضعها؛ لأنه لا ضابط حيثئذ، فالمقاييس اضطربت؛ فهضمت الحقوق وضيعت، وكل ذلك مع الإصرار عليه يقود إلى الإهلاك، وإن تأخر كثيراً أو قليلاً، فذلك الإمهال من الله: ﴿وَأَمِلَ لَهُمْ إِبْنٌ مِّمَّنْ يُدْرِي مَقِيلٌ﴾ [الأنعام: ١٨٣]، ﴿وَكَايِن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْتُهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ لِّهَا وَلَهُمْ ظَالِمَةٌ لَّهُمُ أَخَذْنَاهَا إِلَى الْمَصِيرِ﴾ [الحج: ٤٨]، والإهلاك -صاحبه إلقاء واستدراج أم لم يصاحبه- ميزان العدل الإلهي في الظالمين، لأن الله لا يهلك العادلين الصالحين: ﴿وَمَا كَانَ رِزْقُكَ لِيُهِلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [مرد: ١١٧]، فالإهلاك قصم للقوى، وكسر شديد يذهب بعافية الدولة وجبروتها: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخِرِينَ﴾ [الأنبياء: ١١].

(٢) عدم الاستقرار الأمني، حيث يعلو التشريع البشري، وتصبح القوة أساس الشرعية، وتآله السلطة، وتتعدد الانتهاكات، لتعدد المرجعيات، وبالتالي تعدد مصادر الحقوق، بما يستتبع ذلك من تنازع واستنزاف إرضاء لهذا المتعدد المتناقض، فتضعف الدولة، ويضيع المقصد الشرعي من الاستخلاف وقيام الدولة، وينحرف الفهم عن الجادة؛ وذلك

بسوء فهم سنن الله في خلقه، والتعامل مع الابتلاء بلغة المصالح الدنيوية النفعية الضيقة، والتواكل والدعوة إلى الاسترخاء والفهم الخاطئ للقدر وغير ذلك من مظاهر التزعزع الأمني.

### (٣) ضيق المعاش والضنك.

فالدولة حين تجعل عقيدة التوحيد خلف ظهرها، وتسليخ منها، فهي بذلك تستغني عن عطاء هذه العقيدة، وهو استغناء أعمى قد يعمر طويلا، لكنه لن يعمر أبدا، وهي سنة الله في الدول كلها ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴾ [النحل: ١١٢]، قال القرطبي: «و ضرب مكة مثلا لغيرها من البلاد، أي إنها مع جوار بيت الله وعمارة مسجده لما كفر أهلها أصابهم القحط فكيف بغيرها من القرى. وقد قيل: إنها المدينة، آمنت برسول الله ﷺ، ثم كفرت بأنعم الله لقتل عثمان بن عفان، وما حدث بها بعد رسول الله ﷺ من الفتن. وهذا قول عائشة وحفصة زوجي للنبي ﷺ. قيل: إنه مثل مضروب بأي قرية كانت على هذه الصفة من سائر القرى»<sup>(١)</sup>.

(٤) التخطيط التشريعي الذي يعتبره الإسلام النتيجة اللازمة لكل عدول عن الالتزام به، وكل تفلت من أحكامه، ذلك أن الاستغناء عن أحكام الشريعة ومتطلبات العقيدة فيما يخص الدولة من تحديد ما يجوز للدولة أن تسلكه في تعاملها الداخلي والخارجي وما لا يجوز يعني استغناء بتشريع غير إلهي، ورفضاً لحاكمية تشريعه في الحياة، والاعتراف بسيادة تشريع آخر عليه، ودولة هذا حالها، لا يضمن لها الاستقامة في المنهج والانضباط في الحركة، مهما اختلق لها البشر من تشريعات وإجراءات؛ فإنها ستتردى في الغواية والضلال. ﴿ فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَكْفُرُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَعْدَ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ [الفصم: ٥٠].

(١) القرطبي: مرجع سابق (١٠/ ١٩٤).



والإسلام حينها وقف من هذا الاستغناء موقفا صريحا قوامه إسقاط منطقته ورفضه والتهديد من اتباعه، والتحذير من التعامل به إنها أراد أن يسد منافذ الفساد التي يستبطنها هذا التفريط؛ لأن هذا التفريط خروج على مقتضى الدين الصحيح، لأن الاستغناء الجزئي عن التشريع الإسلامي يعني مجاورة تشريع آخر له، فهو إيمان وعمل ببعض الكتاب وترك لبعضه، وذلك النهج المزدوج في الاتباع رده الله على بني إسرائيل: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥]، والاستغناء الكلي عن تشريع الإسلام يعني أن الدولة في تعاملاتها قد خلت من كلمة التوحيد وحكمه، ومن هذا حاله فقد خلع عليه القرآن أوصاف الكفر والظلم والفسوق، في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧].

(٥) سقوط القيم والأخلاق التي يرفعها الإيمان الصادق، ويكون هذا السقوط نتيجة الانغماس في الترف المفسد دون شكر، وقد أورد ابن خلدون في مقدمته فصلا ربط فيه بين حصول الترف في الدولة وإقبالها على الوهن سباه «في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك. من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم»<sup>(١)</sup>، وفي ذلك يقول الله تعالى ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْنَا الْقَوْلُ فَمَزْنَهَا تَذْمِيرًا﴾ [الإسراء: ١٦]، ويكون ذلك السقوط والتردي أيضا بالتواكل وترك العمل، والبطر، وعدم القناعة ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا فَبَلَكَ مَسْكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا وَكُنَّا حُنَّ الْأَوَّلِينَ﴾ ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ ؕأَيْنَتْنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾ [النقص: ٥٨-٥٩].

(١) ابن خلدون: مرجع سابق (ص ٢١٧) وما بعدها.

## (٦) تأخر النصر والابتلاء بالهزيمة.

حين تتخلى الدولة عن هويتها العقائدية، وتتخذ مصدرا للتشريع خارج دائرة الإسلام، تكون قد أخرجت نفسها من وعد الله بالنصر، وتكون الكلمة للأسباب، فكما للنصر سنته وأسبابه، كذلك للهزيمة سنتها وأسبابها، وذلك يعني أن الدولة إذا داهمتها الخطوب والدواهي في حين تفلتها العقائدي، فإن للدولة في هذه الحالة أحد مسلكين، إما الاغترار بقوتها وقدراتها، والاقتصار على ما في وسعها دون سند خارجي، أو الالتجاء إلى نصير أرضي - دولة أو مجموعة من الدول - فإذا ما دفع عنها البلاء رغم تفلتها فذلك استدراج وإمهال، الذي يعقبه الأخذ الأليم، ولو أن الشدة لم تنكشف فلعل ذلك إمهال للتوبة والمراجعة، فإن حدثت التوبة؛ فإن النصر آت لا محالة ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَكْبِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٤].

## ثالثا: تميز الدولة الإسلامية في طبيعتها عن غيرها من أنظمة الحكم الأخرى

قد يتساءل البعض أين الفارق بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول التي تمارس دورا عقيديا - بصرف النظر عن مصدره - في نشاطها السياسي، مثال الدولة السوفيتية سابقا (شيوعية)، وإسرائيل (يهودية)، والفاثيكان (نصرانية)؟

والواقع أن هناك فارقا كبيرا بين الدولة الإسلامية وبين تلك الدول؛ ذلك لأن العقيدة تسبق تأسيس الدولة الإسلامية، وبالتالي فإن هناك استقلالا للعقيدة عن الدولة؛ إذ إن العقيدة باقية سواء وجدت الدولة أو لم توجد، على عكس الدولة فلا وجود لها إلا بالعقيدة، فالدولة الإسلامية لا تفصل الدين عن السياسة، ولا تترك شؤون الدين لرجال الدين، وشؤون السياسة لقيصر، بل إن العقيدة تفرض على الدولة أن تعامل الغير من منطلق حضاري ناتج من عقيدة التوحيد، الذي هو جماع الحق والعدل والرحمة واحترام العهود والمواثيق، وليس من منطلق عبقرى يرى في الآخر المختلف عنه في المعتقد أجناسا حقيرة تستحق الاستئصال دون رحمة، ولا تعامل الغير من منظور طبقي يجعله أساس الصراع بين

البشر، لاسيما وإنه سيتحول في النهاية إلى صراع دموي بين تلك الطبقات، الدولة الإسلامية لا مجال فيها للكهنوت، ولا من يمتلك أن يتحدث فيها باسم الله مباشرة، حيث يحتكر تفسير الدين ونصوصه فئة من الناس تصبح في النهاية سيفاً مسلطاً على رقاب البشر، يدهم مقاليد الجنة والنار والثواب والعقاب بالباطل.

يضاف إلى ما سبق أن الدولة الإسلامية تربط دينها بدينها، ودينها بأخلاقها، وأخلاقها بسياساتها، فهي دولة وسطية لا ميل فيها ولا اعوجاج.

يبد أن هناك نظاماً من أنظمة الحكم التاريخية قد يبدو من أول وهلة أن هناك تشابهاً بينه وبين الحكومة الإسلامية، وهو النظام الشيوعي، حيث إن كلا منهما يرجع إلى الدين والإله، ولكن في الحقيقة هناك فارق بين النظامين، إذ أن الشيوعية تعني حكم رجال الدين، ويطلق على حكومته الحكومة الدينية، وهي بالرغم من كونها دينية إلا أنه لم يأت بها دين من الأديان السماوية، وإن قال بعض أتباع هذه الديانات باعتبارها اجتهادات وتفسيرات لهم، وعلى كل فأياً كان الرأي في تسمية هذا النوع من الحكومات، وإن جاز إطلاق اصطلاح النظريات الدينية عليها باعتبار أن شأنها شأن الأديان في خصوصية نشأة الدولة، وسلطتها السياسية تردّها إلى قوة فوق قوة البشر وإرادتهم، هذه الإرادة هي إرادة الله، وترى هذه الأنظمة أن الدولة من خلق الله، وأن السلطة في الدولة هي سلطة الله، وبذلك فالدولة ليست مؤسسة سياسية إنسانية وإنما هي من أنظمة قانون الطبيعة. وقد تدرجت الدول التي كانت تأخذ بهذا النظام تدرجاً يتناسب طردياً مع تطور العقل البشري، إذ نراها في بادئ الأمر كانت تعتبر الحاكم من طبيعة إلهية، فهو إله على الأرض، ثم تدرج الأمر بعد ذلك إلى أنهم اعتبروا الحاكم من اختيار الله مباشرة، اختاره ليمارس السلطة باسمه على الأرض، ثم تلا ذلك مرحلة الاختيار غير المباشر من الله بتكليف الكهان ومن شابههم. ومرحلة تأليه الحاكم كانت في الهند القديمة، وفارس، والصين، ومصر الفرعونية؛ حيث كان الحاكم يعتبر نفسه ابناً للإله، وبهذه الطريقة يكون سلطانه مقدساً فوق كل مناقشة أو نقد، فهو سلطان مطلق لا حد له.

ومع مجيء المسيحية كان عليها أن ترفض هذا التكييف غير البشري للحكام، فخاضت المسيحية صراعا مع أباطرة الرومان، انتهى إلى مصالحة بين العقيدة الجديدة والسلطة الزمنية، ورفعت شعارات نسبت إلى نبي الله عيسى «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، وبمقتضى هذه المصالحة ترك الأباطرة الرومان رجال المسيحية يارسون شعائهم مقابل دعمهم للسلطة الزمنية وتأييدها، وقد دعا آباء الكنيسة لذلك بقولهم إن الله وهو لا يجب لعباده الفوضى، قد اختار لهم بإرادته حكاما أودعهم أمانة وفوض إليهم حكم رعاياه، فأصبح هؤلاء الحكام يحكمون بحق إلهي مقدس، وعلى الرعية الطاعة، لأن ذلك بمقتضى مشيئة الله، وليس لهم مناقشة السلطة لأنها تمثل إرادة الله.

ثم ضعفت الإمبراطورية الرومانية بعد حوالي خمسة قرون من المرحلة السابقة، وازداد نفوذ الكنيسة، وأصبح لها دور في السلطة، وبدت نظرية الحق الإلهي غير المباشر، ومعناها أن الله لا يختار الحاكم اختيارا مباشرا، وإنما هو يوجه الحوادث توجيهها من مقتضاه أن يختار المسيحيون بأنفسهم حاكمهم، ولما كانت الكنيسة هي التي تمثل المسيحية، فإنها لا بد أن ترضى عن هذا الاختيار وتباركه، وأصبح الوضع الجديد لا يعطي للحاكم سلطانا مطلقا، بل إن الكنيسة من حقها مساءلته عن مدى اتباعه لتعاليم المسيحية، وظلت الأمور في أوروبا حتى عصر النهضة على تلك الوتيرة السابقة<sup>(١)</sup>.

أما الدولة الإسلامية التي جعلت الإسلام أساسا في بنائها وتكوينها وضبط حركتها فليس فيها بعد الله ورسوله سلطان على عقيدة أحد ولا على إيمانه، فالخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستتار بتفسير الكتاب والسنة، وهو مطاع مادام على المحجة، ونهج الكتاب والسنة، والأمة له بالمرصاد، فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه، فلا ينبغي الخلط بين مهام الإمام عند المسلمين، وبين ما يسميه الغرب السلطان الإلهي، فالسلطان عندهم ينفرد بتلقي الشريعة عن الله، وله حق الأثرة بالتشريع، وله في

(١) د/ يحيى الجمل: الأنظمة السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، (ص ٧) وما بعدها

رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة، بل بمقتضى الإيثار، فليس للمؤمن عندهم أن يخالفه، وإن اعتقد أنه عدو لله، وشهدت عيناه من أعماله مالا ينطبق على ما يعرفه من شرائعه، لأن عمل صاحب السلطان الديني وقوله -عندهم- دين وشرع، هكذا كانت سلطة الكنيسة في القرون الوسطى<sup>(١)</sup>.

وبعد ذلك كله يتحدد أهمية العقيدة في قضية المواطنة، فهي -العقيدة- مرجعية تشريعاتها وأحكامها وقيمتها، ولا يعني ذلك عدم قبول المخالف لهذه العقيدة مواطناً، فالشريعة -كما ستضح- تقرر غير ذلك.

لكن جريان أحكام الشريعة على المواطنين وإقامتهم الدائمة أساسين لا تقوم المواطنة في الإسلام بدونها.

(١) الشيخ محمد رشيد رضا: الخلافة، الزمراء للإعلام العربي، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، (ص ١٣٩ - ١٤٢).

### المبحث الثالث

#### وظيفة الدولة في الفقه الإسلامي

إن وظيفة الدولة الإسلامية تتضح من خلال ما حدده فقهاء الإسلام في الماضي من واجبات الأمة على الإمام، ومجمل الأمر أن وظيفة الدولة الإسلامية تختلف عن سائر الدول؛ لأن مهمة الدولة في الفقه الإسلامي الحفاظ على أمور الدين والدنيا، كما ظهر من تعريفات العلماء للخلافة بأنها رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا<sup>(١)</sup>.

وقد مال بعض العلماء المعاصرين إلى تقسيم اختصاصات الإمام إلى دينية وسياسية<sup>(٢)</sup>. بيد أن الباحث لا يميل مع هذا التقسيم وذلك الفصل للسلطات وجعلها دينية وسياسية، فذلك قد يوحي بأن الإسلام يفصل بين الدين والدنيا، وإن الخليفة من حقه أن تكون له الهيمنة الروحية وغفران الذنوب وغير ذلك مما يعطيه النصارى للبابا عندهم، فليس في الإسلام فصل بين الدين والدولة، فالباحث يرى أن للدولة وظيفة واحدة تندرج تحتها كل الاختصاصات، هذه الوظيفة هي إقامة الإسلام، فالإسلام دين ودولة في إصلاح العباد على مر العصور.

وقد حدد بعض الفقهاء<sup>(٣)</sup> واجبات الحاكم أو وظائف الدولة بعشرة أمور وهي ما يأتي:

(١) حَفِظَ الدِّينَ عَلَى أَصُولِهِ الْمُسْتَقَرَّةِ وَمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ سَلَفُ الْأُمَّةِ، فَإِنْ نَجَمَ مُبْتَدِعٌ أَوْ زَاغَ دُؤْلُ شُبُهَةِ عَنْهُ أَوْ ضَحَّ لَهُ الْحِجَّةُ وَبَيَّنَّ لَهُ الصَّوَابَ وَأَخَذَهُ بِمَا يَلْزَمُهُ مِنَ الْحَقُوقِ وَالْحُدُودِ، لِيَكُونَ الدِّينُ مَحْرُوسًا مِنْ خَلَلٍ وَالْأُمَّةُ مَحْتَوَةً مِنْ زَلَلٍ.

(١) ينظر بالتفصيل: الماوردي في الأحكام السلطانية، والسعد التفتازاني في المقاصد، وغيرهما كثير.

(٢) د/ عبد الرازق السنهوري: مرجع سابق (ص ١٣٨)، ولعله في ذلك قد وافق الجويني في كتابه هياث الأمم (ص ١٣٥-٢١٣).

(٣) الماوردي: مرجع سابق (ص ٤٠)، وأبو يعلى: مرجع سابق (ص ٢٧-٣١)، وابن جماعة: مرجع سابق (ص ٦٥-٧١)، والقلقشندي: مرجع سابق (١/ ٥٩-٦٢).

(٢) تَنْفِذُ الْأَحْكَامِ بَيْنَ الْمُتَشَاجِرِينَ وَقَطْعُ الْخِصَامِ بَيْنَ الْمُتَنَازِعِينَ حَتَّى تَعْمَ النِّصْفَةُ فَلَا يَتَعَدَّى ظَالِمٌ وَلَا يَضَعُفُ مَظْلُومٌ.

(٣) حِمَاةُ الْبَيْضَةِ - أي كيان الأمة - وَالذَّبُّ عَنِ الْحَرَمِ لِيَتَصَرَّفَ النَّاسُ فِي الْمَعَاشِ وَيَتَسَيَّرُوا فِي الْأَسْفَارِ آمِنِينَ مِنْ تَغْيِيرِ بِنَفْسٍ أَوْ مَالٍ.

(٤) إِقَامَةُ الْحُدُودِ لِتُصَانَ حَرَامُ اللَّهِ تَعَالَى عَنِ الْإِنْتِهَاكِ وَتُحْفَظَ حُقُوقُ عِبَادِهِ مِنْ إِتْلَافٍ وَاسْتِهْلَاقٍ.

(٥) تَحْصِينُ الشُّعُورِ بِالْعُدَّةِ الْمَانِعَةِ وَالْقُوَّةِ الدَّافِعَةِ حَتَّى لَا تَغْفَرَ الْأَعْدَاءُ بَغْزَةً يَسْتَهْكُونَ فِيهَا مُحَرَّمًا أَوْ يَسْفِكُونَ فِيهَا بُسْلِيمًا أَوْ مُعَاهِدَ دِمَاءٍ.

(٦) جِهَادٌ مَنْ عَانَدَ الْإِسْلَامَ بَعْدَ الدَّعْوَةِ حَتَّى يُسْلِمَ أَوْ يَدْخُلَ فِي الذَّمَّةِ لِيَقَامَ بِحَقِّ اللَّهِ تَعَالَى فِي إِظْهَارِهِ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ.

(٧) جِبَاةُ الْفَقِيهِ وَالصَّدَقَاتِ عَلَى مَا أَوْجَبَهُ الشَّرْعُ نَصًّا وَاجْتِهَادًا مِنْ غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا عُسْفٍ.

(٨) تَقْدِيرُ الْعَطَايَا وَمَا يَسْتَحِقُّ فِي بَيْتِ الْمَالِ مِنْ غَيْرِ سَرَفٍ وَلَا تَقْيِيرٍ وَدَفْعُهُ فِي وَقْتٍ لَا تَقْدِيرَ فِيهِ وَلَا تَأْخِيرَ.

(٩) اسْتِكْفَاءُ الْأَمْنَاءِ وَتَقْلِيدُ النُّصَحَاءِ فِيمَا يُقَوِّضُ إِلَيْهِمْ مِنَ الْأَعْمَالِ وَكَفَالَةُ إِلَيْهِمْ مِنَ الْأَمْوَالِ، لِتَكُونَ الْأَعْمَالُ بِالْكِفَاءَةِ مَضْبُوتَةً وَالْأَمْوَالُ بِالْأَمْنَاءِ مُحْفُوظَةً.

(١٠) أَنْ يُثَابِرَ بِنَفْسِهِ مُشَارَقَةً الْأُمُورِ وَتَصَفُّحَ الْأَحْوَالِ؛ لِيَنْهَضَ بِسِيَاسَةِ الْأُمَّةِ وَحِرَاسَةِ الْمِلَّةِ، وَلَا يُعَوَّلَ عَلَى التَّقْوِيضِ تَشَاغُلًا بِلَذَّةٍ أَوْ عِبَادَةٍ، فَقَدْ يُجُونُ الْأَمِينُ وَيَعُشُّ النَّاصِحُ، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يَسْأَلُونَكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ٢٦] فَلَمْ يَقْتَصِرِ اللَّهُ سُبْحَانَهُ عَلَى التَّقْوِيضِ دُونَ الْمُبَاشَرَةِ.

هذا وينبغي الإشارة إلى أن الفقهاء لما ذكروا تلك الوظائف، لم يقصدوا الحصر وإنما أرادوا الإشارة إلى الوظائف الأساسية والأصول العامة؛ لذلك فإنه يمكن تصنيف الوظائف

السابقة على نحو آخر<sup>(١)</sup>، كتقسيمها إلى وظائف داخلية، ووظائف خارجية، وفيما يلي بيانها في مطلبين:

### المطلب الأول: الوظائف الداخلية

«إن أمهات المقاصد أمور منها: تدبير المدينة، وسياستها من الحراسة والقضاء وإقامة الحسبة، ومنها منافع مشتركة ككثري الأنهار وبناء القناطر ونحو ذلك»<sup>(٢)</sup>. وعلى ذلك فإن أهم وظائف الدولة الداخلية ما يلي:

#### (١) حفظ الأمن والنظام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ويكون ذلك بمنع الفوضى، ومتابعة اللصوص والأشرار، والضرب على يد كل معتد على غيره بلا حق، أو يقدم على أعمال فتنه من شأنها إثارة الفتنة، وتمهيج الناس. يقول الماوردي: «وَأَمَّا الْقَاعِدَةُ الرَّابِعَةُ: فَهِيَ أَمْنٌ عَامٌّ تَطْمَئِنُّ إِلَيْهِ النَّفُوسُ وَتَسْتَبِيحُ فِيهِ الْهَيْمَمُ، وَيَسْكُنُ إِلَيْهِ الْبَرِيُّ، وَيَأْنِسُ بِهِ الضَّعِيفُ. فَلَيْسَ لِخَائِفٍ رَاحَةٌ، وَلَا لِخَاضِرٍ طُمَأْنِينَةٌ. وَقَدْ قَالَ بَغُضِّ الْحُكَمَاءِ، الْأَمْنُ أَهْمُنَا عَيْشٍ، وَالْعَدْلُ أَقْوَى حَيَاةٍ؛ لِأَنَّ الْحَزَفَ يَقْبِضُ النَّاسَ عَنْ مَصَالِحِهِمْ، وَيَحْجِزُهُمْ عَنْ تَصَرُّفِهِمْ، وَيَكْمُثُهُمْ عَنْ أَسْبَابِ الْمَوَادِّ الَّتِي بِهَا قِيَامُ أَوْدِهِمْ وَانْتِظَامُ جُمْلَتِهِمْ؛ لِأَنَّ الْأَمْنَ مِنْ نَتَائِجِ الْعَدْلِ، وَالْحَزَفُ مِنْ نَتَائِجِ مَا لَيْسَ بِعَدْلٍ»<sup>(٣)</sup>.

ولعل دور الدولة الأعظم في حفظ الأمن والنظام يكمن في تحريك المجتمع بجعله مجتمعا إيجابيا، يحترم حقوق الآخرين، ويدعن لنظام الدولة، وذلك يكون بالقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فبه يتحقق المقصد الأساسي للشريعة وهو إصلاح المجتمع، وقد عده الفقهاء من الفروض والواجبات «يقول النووي: ومن فروض الكفاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم يعلق الشارح: يجب على الإمام أن يتصب محتسبا يأمر

(١) د/ وهبة الزحيلي: مرجع سابق (٨/ ٦٣٦٠) وما بعدها.

(٢) الدهلوي: حجة الله البالغة، الطبعة الأولى (٢/ ١٣٢).

(٣) الماوردي: أدب الدنيا والدين، مرجع سابق (ص ١٧٥).



بالمعروف وينهى عن المنكر»<sup>(١)</sup>.

فواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب باتفاق الفقهاء إلا أن الجمهور يقولون أنه فرض كفاية كالجهاد، ويقول ابن حزم: «وقال رسول الله ﷺ: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِلِسَانِهِ» فصَحَّ أَنْ فَرَضًا عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ قَدْرٌ عَلَى الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَنْ يَأْمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ»<sup>(٢)</sup>.

وقد أوجب الله على الحكومة والمواطنين القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَاللَّهُ عَلَيْكَ الْأُمُورَ﴾ [الحج: ٤١].

وقال ﷺ: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَيَقُلْهُ وَذَلِكَ أَوْعَفُ الْإِيمَانِ»<sup>(٣)</sup>.

يقول ابن تيمية: «وولي الأمر إنما نصب ليأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وهذا هو مقصود الولاية، فإذا كان الوالي يمكن من المنكر بهال يأخذه كان قد أتى بضد المقصود، مثل من نصبته ليعينك على عدوك فأعان عدوك عليك وبمنزلة من أخذ مالا ليجاهد به في سبيل الله فقاتل به المسلمين، يوضح ذلك أن صلاح العباد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإن صلاح المعاش والعباد في طاعة الله ورسوله ولا يتم ذلك إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبه صارت هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس»<sup>(٤)</sup>. ولعل ما سبق هو عين التفعيل

(١) الخطيب الشربيني: مرجع سابق (٤/ ٢١١).

(٢) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: المحلى، تحقيق: الشيخ أحمد شاكر، دار الفكر، (١١/ ٢٥).

(٣) رواه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري: كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان يزيد وينقص وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، حديث رقم (٤٨): مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري: صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، (١/ ٦٩).

(٤) ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مرجع سابق (ص ٢٠٦).

لبدأ المواطنة الحق؛ وذلك لأن الإسلام أشرك الحاكم والمحكوم في حماية المجتمع وصيانه، فجعل أعظم مقصود للولاية هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتتمثل مساهمة الدولة في هذا الجانب في تخصيص هيئة تقوم بهذا الواجب العظيم، وذلك عبر عنه الفقهاء بالحسبة، والقائم عليها يسمى المحتسب، وهو المسلم المكلف (البالغ العاقل) القادر على المر بالمعروف والنهي عن المنكر ورفع الظلم مما ليس من خصائص الولاية والقضاة وأهل الديوان ونحوهم<sup>(١)</sup>. وكل فرد يعتبر مستولا بنفسه عن الأمر بالمعروف، فإن قصر فهو آثم مخطئ، ويكفل هذا الأصل اليوم ما يسمى بحرية النقد، ويقال له في الاصطلاح الحديث حق الدفاع الشرعي العام<sup>(٢)</sup>.

## (٢) إدارة المرافق العامة

من أهم وظائف الدولة في الإسلام تقديم جميع الخدمات العامة، وأن تقوم على إدارتها بنفسها، مستعينة على ذلك بأموال الدولة وموظفيها.

وكان التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية -حسب ما ذكر الفقهاء- بجعل الوزارة قسمين: وزارة تفويض ووزارة تنفيذ، وكذلك الإمارة على البلاد نوعان: إمارة عامة وإمارة خاصة، وهو ما يقابله اليوم نظام المديرية ثم الإدارة ثم الوحدة الصغيرة.

فَأَمَّا وَزَارَةُ التَّفْوِيضِ فَهِيَ أَنْ يَسْتَوَزِّرَ الْإِمَامُ مَنْ يَقْوُصُ إِلَيْهِ تَذْيِيرَ الْأُمُورِ بِرَأْيِهِ وَإِمَاضَاءَهَا عَلَى اجْتِهَادِهِ، لِأَنَّ مَا وَكَّلَ إِلَى الْإِمَامِ مِنْ تَذْيِيرِ الْأُمُورِ لَا يَقْدِرُ عَلَى مُبَاشَرَةِ جَمِيعِهِ إِلَّا بِاسْتِنَائِهِ، وَنِيبَاتُهُ الْوَزِيرُ الْمُشَارِكُ لَهُ فِي التَّذْيِيرِ أَصَحُّ فِي تَنْفِيذِ الْأُمُورِ مِنْ تَقَرُّدِهِ بِهَا لِيَسْتَظْهَرَ بِهِ عَلَى نَفْسِهِ وَبِهَا يَكُونُ أَبْعَدُ مِنَ الزَّلَلِ وَأَمْنَعُ مِنَ الْحَلَلِ<sup>(٣)</sup>. وكل مهام وزير التفويض هي نفس مهام

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق (ص ٣٤٩)، أبو يعلى: مرجع سابق (ص ٢٨٤)، ابن تيمية: الحسبة (ص ٨).

(٢) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار الكتب العلمية، (١/٩٤).

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق (ص ٥٠)، أبو يعلى: مرجع سابق (ص ٢٨) وما بعدها.

الإمام إلا ثلاثة أشياء (ولاية العهد - عزل من قلده الوزير - الاستعفاء من الإمامة)<sup>(١)</sup>.

وَأَمَّا وَزَارَةُ التَّنْفِيدِ فَحُكْمُهَا أضعفُ وشروطُها أقلُّ، لِأَنَّ النَّظَرَ فِيهَا مَقْصُورٌ عَلَى رَأْيِ الإِمَامِ وَتَدْبِيرِهِ، وَهَذَا الْوَزِيرُ وَسَطٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الرَّعَايَا وَالْوَلَاةِ يُؤَدِّي عَنْهُ مَا أَمَرَ وَيَنْفُذُ عَنْهُ مَا ذَكَرَ وَيُنْضِي مَا حَكَمَ وَيُجْبِرُ بِتَقْلِيدِ الْوَلَاةِ وَيُجَاهِزُ الْجَبُوشَ وَيَعْرِضُ عَلَيْهِ مَا وَرَدَ مِنْ مُهِمِّهِمْ وَيَجِدُّ مِنْ حَدَثٍ مُلِمٍّ لِيَعْمَلَ فِيهِ مَا يُؤْمَرُ بِهِ، فَهُوَ مُعَيَّنٌ فِي تَنْفِيزِ الْأُمُورِ وَلَيْسَ بِوَالٍ عَلَيْهَا وَلَا مُتَقَلِّدًا لَهَا، فَإِنْ شُورِكَ فِي الرَّأْيِ كَانَ بِاسْمِ الْوَزَارَةِ أَخْصَصَ، وَإِنْ لَمْ يُشَارَكَ فِيهِ كَانَ بِاسْمِ الْوَاسِطَةِ وَالسَّفَارَةِ أَشْبَهَ، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْوَزِيرُ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ وَإِنْ لَمْ يَجْزَ أَنْ يَكُونَ وَزِيرُ التَّنْفِيزِ مِنْهُمْ<sup>(٢)</sup>.

ومن المرافق العامة التي اهتمت بها الدولة الإسلامية، ويجب عليها أن تهتم بها ما دامت قائمة: إقامة الجسور وعمل القنوات ورصف الطرق، نهضة التعليم وانتشار الثقافة في سائر أرجاء البلاد، والبريد وكان له ديوان كبير في بغداد، وكان ينقل رسائل المواطنين، ومصالح الدولة الخاصة أيضا. ، الاهتمام بالصحة، وإنشاء المستشفيات، والمدارس الطبية، التشجيع على الصناعة وتنظيمها، الاهتمام بالتجارة وذلك عن طريق تمهيد الطرق وتأسيس السواق التجارية، الاهتمام بالزراعة لأنها مصدر مهم للتنمية<sup>(٣)</sup>.

(٣) إقامة العدل بين المواطنين والناس جميعا. وتشمل هذه الوظيفة للدولة الوظائف القضائية من اجل فض المنازعات والحكم فيها بالعدل حسب الشريعة الإسلامية، وتطبيق حدود الله فيها بالنسبة للحقوق العامة والخاص.

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق (ص ٥٢).

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق (ص ٥٦-٥٨).

(٣) سامي زين العابدين: موسوعة الإدارة في الإسلام، دار العلم للطباعة والنشر، السعودية، ١٩٨٨م،

(ص ١٧٠) وما بعدها.

ولما كان تنظيم القضاء ونصب القضاة مظهر من مظاهر إقامة العدل، كان من أعظم الواجبات التي اهتم بها فقهاء الإسلام وخلفاؤه، فأبانونا شروطه، ووضعوا خطته وحددوا طرق الفصل بين الناس تحديداً دقيقاً، وكان اختيار الخليفة للقاضي مثلاً فذاً من أمثلة الحفاظ على مصالح الناس<sup>(١)</sup>.

ومن تنظيمات القضاء في الدولة الإسلامية أنه خصص للنظر في محاكمة أصحاب النفوذ والولاة ما يعرف بالمظالم<sup>(٢)</sup>.

#### (٤) إعداد القوة لحماية الدولة.

إن من أهم واجبات الدولة - كما ذكر الفقهاء - هو الدفاع عن كيان الأمة ودولتها، وذلك بتحسين الثغور، وحماية الرعية وإعداد العدة الملائمة والقوة الضاربة وتدريب المقاتلة، وتعلم فنون الحرب وكيفية استخدام السلاح المناسب للزمان والمكان.

عن خالد بن زيد قال: كنت رامياً أرامي عقبة بن عامر فمر بي ذات يوم فقال: يا خالد اخرج بنا نرمي فأبطأت عليه فقال: يا خالد تعال أحدثك ما حدثني رسول الله ﷺ وأقول لك كما قال رسول الله ﷺ: «إن الله يدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة: صانعه الذي احتسب في صنعته الخير، ومتنبله والرامي، ارموا واركبوا وإن ترموا أحب إلي من أن تركبوا، وليس من اللهو إلا ثلاثة تأديب الرجل فرسه وملاعبته زوجته ورميه بنبله عن قومه ومن علم الرمي ثم تركه فهي نعمة كفرها»<sup>(٣)</sup>.

(١) د/ وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق، (٨/ ٦٣٧٣).

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق (ص ١٣٤).

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرک وقال: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه وله شاهد على هذا الاختصار الصحيح على شرط مسلم»، كتاب الجهاد (٢/ ١٠٤).

واعتبر الفقهاء تعلم مختلف الحرف والصنائع، لاسيما صناعة الأسلحة من فروض الكفايات على جماعة المسلمين، يقول ابن القيم<sup>(١)</sup>: «ومن ذلك أن يحتاج الناس إلى صناعة طائفة كالفلاحة والنساجة والبناء وغير ذلك فلولي الأمر أن يلزمهم بذلك بأجرة مثلهم فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بذلك، ولهذا قالت طائفة من أصحاب أحمد والشافعي أن تعلم هذه الصناعات فرض على الكفاية لحاجة الناس إليها وكذلك تجهيز الموتى ودفنهم وكذلك أنواع الولايات العامة والخاصة التي لا تقوم مصلحة الأمة إلا بها»، وذكر في موضع آخر «إن الناس إذا احتاجوا إلى أرباب الصناعات كالفلاحين وغيرهم أجبروا على ذلك بأجرة المثل وذا من التسعير الواجب فهذا تسعير في الأعمال، وأما التسعير في الأموال فإذا احتاج الناس إلى سلاح للجهاد وآلات فعلى أربابه أن يبيعه بعوض المثل ولا يمكنوا من حبسه إلا بما يريدونه من الثمن»<sup>(٢)</sup>.

ويقول ابن تيمية: «ومع أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال حتى يكمل في الناس ما لا بد منه من أمور الولايات والإمارات ونحوها كما يجب على المعسر السعي في وفاء دينه وإن كان في الحال لا يطلب منه إلا ما يقدر عليه وكما يجب الاستعداد للجهاد بإعداد القوة ورباط الخيل في وقت سقوطه للمعجز فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب بخلاف الاستطاعة في الحاج ونحوها فإنه لا يجب تحصيلها لأن الواجب هناك لا يتم إلا بها»<sup>(٣)</sup>.

(١) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي الدمشقي شمس الدين بن قيم الجوزية الحنبلي ولد سنة ٦٩١ هـ مولده ووفاته في دمشق. غلب عليه حب ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله بل يتصر له في جميع ذلك وهو الذي هذب كتبه ونشر علمه ألف تصانيف كثيرة منها: إعلام الموقعين والطرق الحكمية في السياسة الشرعية. مات في ثالث عشر شهر رجب سنة ٧٥١ هـ. الدرر الكامنة: (٤٨١/١)، الأعلام: (٥٦/٦).

(٢) محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله المعروف بابن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ناشر: مطبعة المدني - القاهرة، تحقيق: د. محمد جميل غازي (ص ٣٥٧، ٣٦٧).

(٣) ابن تيمية: السياسة الشرعية، مرجع سابق (ص ٥٤).

وذكر ابن عابدين «وفرض كفاية هو المتحتم المقصود حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله، فيتناول ما هو ديني كصلاة الجنازة، ودنيوي كالصنائع المحتاج إليها»<sup>(١)</sup>. كل ذلك يدل على أن الدولة عليها أن تتعلم وتسعى للإعداد والتقوية بحسب متطلبات كل زمان ومكان؛ وذلك لحماية شعبها وأرضها وقبل ذلك الدفاع عن عقيدتها التي هي أساس هويتها.

#### (٤) العمل على تحقيق أهداف الدولة

ويكون ذلك بالحفاظ على وحدة الأمة، والحذر من الفرقة والاختلاف، فبالوحدة تصبح الدولة مرهوبة الجانب، عزيزة السلطان، فالدولة الإسلامية لا تعرف العنصرية، فمواطنيها من جميع الأجناس، وقد تعددت ديانتهم (أهل الذمة كما حددهم الفقهاء).

ومن الأهداف التي تسعى الدولة إلى تحقيقها رعاية المصالح والمقاصد التي تقوم عليها الشريعة وتستهدف تحقيقها كما ذكر ذلك علماء الأصول «ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة، وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح»<sup>(٢)</sup>.

وعلى هذا فإن المحافظة على هذه الحقوق الأساسية للأفراد تعتبر من الدعائم الأولى للحكم الإسلامي التي تتضمن قواعد تنظيم الحياة المدنية، قال الرسول ﷺ في خطبته بحجة الوداع: «أيها الناس، إن دماءكم وأموالكم، وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في

(١) ابن عابدين: حاشية رد المحتار (١/٤٥).

(٢) محمد بن محمد الغزالي أبو حامد: المستصفى في علم الأصول، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (ص ١٧٥)، الشاطبي: الموافقات، مرجع سابق (٢/٢٦٥) وما بعدها.

شهركم هذا في بلدكم هذا»<sup>(١)</sup>، «كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه»<sup>(٢)</sup>.

وللدولة دور مهم في تحقيق التوازن بين المصالح الفردية والجماعية عند التعارض في سبيل الحصول على الحقوق المادية أو التوصل إلى المال، إذ أن الإسلام راعى مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، وأقام توازناً فعالاً بين المصلحتين على وجه يحقق التضامن والتكافل الاجتماعي، فلم يسمح الإسلام للفرد في الحالات العادية بالطغيان على حساب المجموع أو يتعدى حدوده، ولا للجماعة أن تسحق مصلحة الفرد لحساب المجتمع.

كذلك لا تضعيف في نظام الإسلام شخصية الفرد، ولا تهدر مصلحة الجماعة، لأن غاية حياة الإنسان حقيقة في الإسلام هي غاية الجماعة بعينها، أي تنفيذ القانون الإلهي في الدنيا وابتغاء وجهه في الآخرة كما ذكرت. وبهذا يتحقق التوازن المطلوب إسلامياً بين الفردية والجماعية رعاية للمصلحتين معاً حتى يقوى الفرد ويدعم بالتالي الجماعة العامة.

ودليل ذلك أن الإسلام حرم كل ما يؤدي إلى الاستغلال والإخلال بتوازن الثروات مثل الربا والاحتكار والميسر والغش والرشوة والتغريب والغبن والتدليس وإنقاص المكاييل والميزان واكتناز الذهب والفضة ونحو ذلك. وألزم الأغنياء بالإنفاق على الفقراء، وأجاز للدولة في مال الأغنياء فرض ما يكفي من التكاليف المالية لتأمين حاجيات الدفاع عن البلاد. ومنع تعدي المالك على الناس وإلحاق الضرر بهم، إذ لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، وقال ﷺ: «من ضارَّ أضرَّ الله به، ومن شاقَّ شاقَّ الله عليه»<sup>(٣)</sup>. وطلب من ولي الأمر الاهتمام بأمر الرعية كما كان يفعل سيدنا عمر بالتنقل في الأمصار والطواف بالليل ومشاطرة الولاة والعمال أموالهم التي جمعوها بدون حق. وأجيز لولي الأمر التدخل في الملكيات الخاصة لدفع

(١) رواه البخاري: كتاب الفتن، باب قول النبي لا ترجعوا بعدي كفاراً، رقم (٦٦٦٧)، (٦/٢٥٩٣).

(٢) صحيح مسلم: كتاب البر والصلة، باب تحريم ظلم المسلم وخذه واحقاره ودمه وعرضه وماله، عن أبي هريرة، رقم (٢٤٦٥)، (٤/١٩٨٦).

(٣) رواه أبو داود عن أبي صرمة، سنن أبي داود: (٢/٢٨٣).

الضرر أو لجلب مصلحة عامة كما فعل الرسول ﷺ بأمر مالك النخل بقلع نخلة من بستان الأنصاري لإيذائه قاتلاً له: «أنت مضار»<sup>(١)</sup>، وكما فعل عمر بالسباح لرجل يقال له الضحاك بن خليفة بإمرار خليج من الماء في أرض محمد بن مسلمة قاتلاً له: «والله ليمرن به ولو على بطنك»<sup>(٢)</sup>.

وتلزم الدولة الإسلامية شرعاً بالحفاظ على الآداب وحماية الأخلاق، ومنع المعاصي وردع الفساق وقمع المنكرات وتأديب العصاة حتى تكون الحياة الإسلامية نظيفة من الشوائب بعيدة عن المكدرات وأسباب الفوضى والانحراف. قال الماوردي: (الذي يلزم الإمام إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظ حقوق عبادة من إتلاف واستهلاك)، وقال علي بن أبي طالب (عليه السلام): (لا بد للناس من إمارة برّة كانت أو فاجرة، فقيل: يا أمير المؤمنين: هذه البرة قد عرفناها، فما بال الفاجرة؟ فقال: يقام بها الحدود، وتأمّن بها السبل، ويجاهد بها العدو ويقسم بها الفيء)<sup>(٣)</sup>.

إن صيانة مقاصد الشريعة الأساسية السابق ذكرها تتطلب من الدولة حماية دائمة لها في المجتمع، لأن للأخلاق السائدة تأثيراً كبيراً على الأشخاص وانعكاساً مباشراً في السلوك والتصرفات، لذا كان الدين والخلق أمرين متلازمين في الإسلام؛ ذلك حتى يتكاتف الدين والخلق في تكوين الشخصية المسلمة المستقيمة، وإلا فسدت الجماعة، وأصابها الوهن والانحلال، واختل الأمن واضطراب النظام.

(١) أخرجه أبو داود عن سمرة بن جندب، سنن أبي داود: (٢/٢٨٣)، الأحكام السلطانية لأبي يعلى: (ص ٢٨٥).

(٢) مالك بن أنس: الموطأ، دار إحياء التراث العربي - مصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي رواية يحيى الليثي (٧٤٦/٢) رقم (١٤٣١)، د/ وهبة الزحيلي: مرجع سابق (٨/ ٦٣٨٤).

(٣) ابن نيمية: السياسة الشرعية، مرجع سابق (ص ١٧٩)، وهو ضعيف رواه الطبراني في الكبير (١٠٢١٠)، الهيثمي: مجمع الزوائد (٥/ ٢٢٢).



ومن أصول الأخلاق الإسلامية: إباحة كل وسائل الفضيلة والمعروف، وتحريم كل ذرائع الفساد والشر. قال ابن تيمية: (إن المعاصي سبب لنقص الرزق والخوف من العدو، كما يدل عليه الكتاب والسنة...، والشر والمعصية ينبغي حسم مادته، وسد ذريعته ودفع ما يفضي إليه، إذا لم يكن فيه مصلحة راجحة. <sup>(١)</sup> وقال القرافي <sup>(٢)</sup>: «اعْلَمْ أَنَّ الذَّرِيعَةَ هِيَ الْوَسِيلَةُ لِلشَّيْءِ وَهِيَ ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٍ مِنْهَا مَا أَجْمَعَ النَّاسُ عَلَى سَدِّهِ وَمِنْهَا مَا أَجْمَعُوا عَلَى عَدَمِ سَدِّهِ وَمِنْهَا مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ، فَالْمُجْمَعُ عَلَى عَدَمِ سَدِّهِ كَالْمَنْعِ مِنْ زَرَاعَةِ الْعِنَبِ خَشْيَةَ الْحَقْرِ وَالتَّجَاوُرِ فِي الْبُيُوتِ خَشْيَةَ الرِّثَا فَلَمْ يُنْعَمْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ، وَلَوْ كَانَ وَسِيلَةً لِلْمَحْرَمِ، وَمَا أَجْمَعَ عَلَى سَدِّهِ كَالْمَنْعِ مِنْ سَبِّ الْأَصْنَامِ عِنْدَ مَنْ يُعْلَمُ أَنَّهُ يَسُبُّ اللَّهَ تَعَالَى حَيْثُ يُدِّ، وَكَحْفَرِ الْأَبَارِ فِي طُرُقِ الْمُسْلِمِينَ إِذَا عَلِمَ وَفُوعُهُمْ فِيهَا أَوْ ظَنَّ وَالْقَاءِ السُّمِّ فِي أَطْعِمَتِهِمْ إِذَا عَلِمَ أَوْ ظَنَّ أَنَّهُمْ يَأْكُلُونَهَا فَيَهْلِكُونَ وَالْمُخْتَلَفُ فِيهِ كَالنَّظَرِ إِلَى الْمَرْأَةِ لِأَنَّهُ ذَرِيعَةٌ لِلزَّوْنَا. وقال أيضا «واعْلَمْ أَنَّ الذَّرِيعَةَ كَمَا يَحِبُّ سَدُّهَا يَحِبُّ فَتَحُّهَا وَتُكْرَهُ وَتُنْدَبُ وَتُبَاحُ فَإِنَّ الذَّرِيعَةَ هِيَ الْوَسِيلَةُ فَكَمَا أَنَّ وَسِيلَةَ الْمَحْرَمِ مُحْرَمَةٌ فَوَسِيلَةُ الْوَاجِبِ وَاجِبَةٌ كَالسَّغِيِّ لِلْجُمُعَةِ وَالْحَجِّ» <sup>(٣)</sup>.

وعلى الدولة أيضاً تحقيق التكافل الاجتماعي بين الناس، لأنها مسؤولة عن الرعية وعن ضرورة إقامة العدل ومنع الظلم وغيره، وتحقيق التعاون على البر والتقوى من استيفاء الحقوق وإعطاء المستحقين ونحوه، عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا وَشَبَكَ أَصَابِعُهُ» <sup>(٤)</sup>، وقال ﷺ: «ليس المؤمن بالذي يشبع وجاره

(١) ابن تيمية: السياسة الشرعية مرجع سابق (ص ٣٨٥).

(٢) أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي القرافي: من علماء المالكية نسبته إلى قبيلة صنهاجة (من برابرة المغرب) وإلى القرافة (المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعي) بالقاهرة. وهو مصري المولد والمنشأ والوفاة. له مصنفات جليلة في الفقه والأصول، منها «أنوار البروق في أنوار الفروق». الأعلام (١/ ٩٥).


(٣) القرافي: أنوار البروق في أنواع الفروق، عالم الكتب - بيروت، (٣/ ٤٦)، (٦/ ٣١٩).

(٤) رواه البخاري (٢/ ٢٨٩)، حديث (٤٩٥).

يجوع إلى جنبه»<sup>(١)</sup>، «إن الله فرض على أغنياء المسلمين في أموالهم بقدر الذي يسع فقراءهم، لمن يجهد الفقراء إذا جاعوا أو عروا إلا بما يصنع أغنيائهم، ألا وإن الله يحاسبهم حساباً شديداً، ويعذبهم عذاباً أليماً»<sup>(٢)</sup>، «أيا أهل عرصة - بقعة - أصبح فيهم امرؤ جائعاً فقد برئت منهم ذمة الله تبارك وتعالى»<sup>(٣)</sup>.

ووسائل الدولة لتأمين معيشة رعاياها كثيرة أهمها: تهيئة سبل الكسب المشروع، ووسائل لعمل الشريف مع تكافؤ الفرص، وتحقيق الحاجات الأساسية من مسكن ومأكل وملبس ولا. ومن عجز عن العمل فنفتته على أقاربه الموسرين، فإن لم يوجدوا فعلى بيت المال، كما هو معروف عند الفقهاء.

ويعبر الفقهاء عن واجب الدولة بتأمين العاجزين عن العمل بدفع ضرر المسلمين إلى حد الكفاية، قال النووي: (من فروض الكفاية: دفع ضرر المسلمين ككسوة عار، وإطعام جائع إذا لم يندفع بزكاة وبيت مال) وتساءل شارح المنهاج (وَهَلْ يَكْفِي سَدُّ الضَّرُورَةِ أَمْ يَجِبُ تَأْمِنُ الْكِفَايَةِ الَّتِي يَقُومُ بِهَا مَنْ تَلَزَّمَتِ النَّفَقَةُ؟ فِيهِ وَجْهَانِ، مُقْتَضَى كَلَامِ الرَّافِعِيِّ فِي الْأَطْعِمَةِ أَنَّ لَكَ عَلَى الْقَوْلَيْنِ فَيَا إِذَا وَجَدَ الْمُضْطَرُّ الْمَيْتَةَ تَرَجَّحَ الْأَوَّلُ. يقصد سد الرمي، والأوجه ترجيح الثاني، وهو ما يحقق الكفاية)<sup>(٤)</sup>. وقال ابن حزم: (فرض على الأغنياء من كل بلد أن قوموا بفقرائنها، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم، ولا في سائر أموال

(١) رواه البيهقي عن ابن عباس وكذا رواه الطبراني وأبو يعلى عنه ورجاله ثقات. مجمع الزوائد (٨/١٦٧).  
(٢) رواه الطبراني في الأوسط والصغير، وروى عن علي بن أبي طالب  وهو أشبه. الترغيب والترهيب (١/٥٣٨)، مجمع الزوائد (٣/١٦٢).

(٣) رواه أحمد وأحمد والحاكم وفي إسناده أصبغ بن زيد وكثير بن مرة، والأول مختلف فيه، والثاني قال عنه ابن حزم: إنه مجهول، وقال غيره: معروف ووثقه ابن سعد وروى عنه جماعة واحتج به النسائي. نيل الأوطار: (٥/٢٣٠).

(٤) الخطيب الشربيني: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (٤/٢١٣).

المسلمين، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس في الشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكتفهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة<sup>(١)</sup>. فعلى الحاكم إذن تحقيق العدالة الاجتماعية بين الفقراء والأغنياء رعاية للمصلحة العامة، وله أن يتوصل لهذه الغاية بما يفرضه من تكاليف وضرائب على أغنياء بحسب الحاجة بالإضافة إلى فريضة الزكاة<sup>(٢)</sup>. لقوله ﷺ: «إن في المال حقاً سوى الزكاة»<sup>(٣)</sup>.

وهذا المبدأ في الإسلام شامل لكل المواطنين، سواء أكانوا مسلمين أم ذميين كما أوضح الفقهاء<sup>(٤)</sup> بدليل أن سيدنا عمر بن الخطاب أسقط الجزية عن شيخ من أهل الذمة، وفرض له من بيت المال ما يكفيه، وقال للخازن: (انظر هذا وضرباءه، فوالله ما أنصفناه أن أكلنا شبيبته، ثم نخذله عند الهرم)<sup>(٥)</sup>.

### المطلب الثاني: الوظائف الخارجية للدولة الإسلامية

الدولة الإسلامية دولة ذات فكرة ومبدأ، وتسعى دائماً إلى نشر فكرتها في ظل من الأمن والسلام، ما لم تدع الضرورة إلى غير ذلك، أي في حالة ما إذا حال بينها وبين تبليغ الدعوة للناس حائل.

«ومنهج الإسلام في علاقاته الدولية يقوم على مبدأ التوفيق بين ضرورات الواقع وبين مثالية المبدأ والمسمى الذي يحقق الغاية المنشودة من رسالته، فهو لا يستطيع تجاهل ظروف وضرورات الحياة الدولية لما لها من ثقل تفرض به نفسها على الأحداث والمتطلبات الداخلية،

(١) ابن حزم: المحلى، (٦/٤٥٢).

(٢) د/ صلاح الدين سلطان: سلطة ولي الأمر في فرض وظائف مالية «الضرائب» دراسة فقهية مقارنة، سلطان للنشر، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، (ص١٦٩) وما بعدها، وسيم البحث في هذا الجانب في الباب الثاني من هذه الرسالة.

(٣) رواه الترمذي عن فاطمة بنت قيس، باب الزكاة (٣/٢١).

(٤) الخطيب الشربيني: المرجع السابق (٤/٢١٢).

(٥) أبو يوسف: الخراج (ص١٢٦).

ولا يمكنه أصلاً التخلي عن واجب التبليغ ونشر المبادئ والتضحية في سبيل المبدأ وإثبات الخصائص الذاتية التي يتمتع بها، وإعلام الناس بمحتواها، ومحاولة تنفيذها وتحقيق الأهداف المطلوبة بالسياسة والحكمة والأناة، ومرواة الفرصة المناسبة<sup>(١)</sup>.

ويمكن ذكر بعض الوظائف الخارجية على سبيل المثال كما يلي:

### (١) الدعوة إلى الإسلام

الدعوة إلى الإسلام دعوة إلى الحق والخير وعقيدة التوحيد وهي ركن أصيل من أركان الإسلام، والنشاط في هذه الدعوة فريضة مستمرة في كل زمان، فيأمر الله نبيه بتبليغ رسالته، وبأن يبذل جهده في هذا التبليغ، فقال سبحانه: ﴿وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٢]، والقرآن يحرض المؤمنين على هذه الدعوة: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ﴾ [صفت: ٣٣]، بل جعل الفلاح في الدار الآخرة وفقاً على هؤلاء الدعاة: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ﴿وَالْعَصْرُ﴾ [الإنش: ١٢٣]، ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّيْرِ﴾ [العصر: ١-٣].

وواجب الدولة الإسلامية أصيل أيضاً في هذا المجال، باعتبار أن ولي الأمر يمثل جانب الخلافة عن الرسول عليه السلام في هذا الشأن، كما كان يفعل الخلفاء الراشدون ومن بعدهم. خطب عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال في خطبته: (إني لم أبعث عمالي ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أموالكم، ولكن أبعثهم إليكم ليعلموكم دينكم وسنة نبيكم، فمن فعل به ذلك فليرفعه إلي، أقصه منه، فقال عمرو بن العاص: لو أن رجلاً أذَّب بعض رعيته، أتقصه منه؟ قال: إي والذي نفسي بيده إلا أقصه، وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أقص من نفسه<sup>(٢)</sup>).

ولكي تقوم الدولة بهذه الوظيفة على أتم وجه، لا بد من إنشاء الجامعات والمعاهد لإعداد الدعاة، وكذلك دعم المؤسسات والهيئات التي تقوم بواجب التبليغ والدعوة.

(١) د/ وهبه الزحيلي: مرجع سابق (٨/ ٦٤٢٠).

(٢) ابن الأثير: جامع الأصول من أحاديث الرسول، أنصار السنة المحمدية، مصر، (٤/ ٤٧٦).

## ٢) دفع شبهات أعداء الإسلام

ولعل ذلك يندرج تحت الوظيفة الأولى التي حددها الفقهاء للإمام، فالمحافظة على الدين وعقائده، وإيضاح الشبهات، وحل المشكلات، ورد المفتريات، وتزيف البدع، يعد من أهم واجبات الدولة، ويكون ذلك بإرسال البعثات الداعية والناشرة لدين الله من العلماء والفقهاء.

«وَمَنْ فُرِضَ الْكِفَايَةُ الْقِيَامُ بِإِقَامَةِ الْحُجَّجِ الْعِلْمِيَّةِ، وَهِيَ الْبَرَاهِينُ الْقَاطِعَةُ عَلَى إِنْثَابِ الصَّانِعِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَمَا يَحِبُّ لَهُ مِنَ الصِّفَاتِ وَمَا يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ مِنْهَا وَعَلَى إِنْثَابِ الثُّبُوتِ وَصِدْقِ الرُّسُلِ، وَمَا وَزَدَ الشَّرْعُ بِهِ مِنَ الْحِسَابِ وَالْمَعَادِ وَالْمِيزَانِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، وَكَمَا أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ إِقَامَةِ الْحُجَّجِ الْقَهْرِيَّةِ بِالسَّنَنِ لَا بُدَّ مِنْ يُقِيمُ الْبَرَاهِينَ وَيُظْهِرُ الْحُجَجَ وَيَذْفَعُ الشُّبُهَاتِ وَيَحْلُلُ الْمُشْكِلَاتِ كَمَا نَبَّهَ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ: الْقِيَامُ بِإِقَامَةِ (وَحَلِّ الْمُشْكِلَاتِ فِي الدِّينِ)»<sup>(١)</sup> فإنه إن لم تقم جماعة بهذا الواجب أئمت الأمة كلها.

## ٣) حماية الأقليات المسلمة خارج ديار المسلمين

من واجبات الدولة نصرة المظلوم فرداً أو جماعة من المؤمنين، أو إغاثة المستضعفين المسلمين، وحماية الأقليات المسلمة القاطنة في غير دار الإسلام من الظلم وانتقاص الحقوق، وذلك عند القدرة والإمكان، قال الله عز وجل: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ [النساء: ٧٥]، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَمَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَدَعَةٍ لَكُمْ وَذُنُوبَكُمْ حَتَّى يَمَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٧٢]<sup>(٢)</sup>.

(١) الشرييني: مرجع سابق (٤/ ٢١٠).

(٢) د/ وهبة الزحيلي: مرجع سابق (٨/ ٦٤٠٧).

## المبحث الرابع

## المواطنة في دستور الدولة الإسلامية

## المطلب الأول: الدستور في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية

إن الدستور أو القانون الدستوري فرع من فروع القانون العام، والدستور لأي دولة كانت يعبر عن فكر تلك الدولة واتجاهها الديني والاجتماعي؛ لأن الدستور هو القانون المهيمن، والموجه لقوانين تلك الدولة ونظمها.

والدستور كلمة فارسية تعني الدفتر الذي تكتب فيه أسماء الجند، والذي تجمع فيه قوانين الملك، وتطلق أيضاً على الوزير، وهي مركبة من كلمة «دست» بمعنى قاعدة، وكلمة «ور» أي صاحب، وانتقلت إلى العربية من التركية بمعنى (قانون، وإذن) ثم تطور استعمالها حتى أصبحت تطلق الآن على القانون الأساسي في الدولة<sup>(١)</sup>.

ويعرف الدستور في الاصطلاح القانوني «بأنه مجموعة الأحكام التي تبين شكل الدولة ونظام الحكم فيها، وسلطاتها، وطريقة توزيع هذه السلطات، وبيان اختصاصاتها، وبيان حقوق المواطنين وواجباتهم»<sup>(٢)</sup>.

أما الدستور في الإسلام هو مجموعة القواعد والأحكام العامة الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية، التي تنظم المبادئ الرئيسة التي يقوم عليها الحكم في الإسلام. فالدستور الإسلامي بهذا التعريف العام ثابت على مدى الزمن، لا يمكن تعديله، أو تغييره، أو إلغاؤه بحال؛ لأنه وحي من الله وليس لبشر أن يغير في الوحي أو يبدل<sup>(٣)</sup>.

(١) أحمد عطية الله، المعجم السياسي، (ص ٢٥١)، طبعة ثالثة - دار النهضة العربية ١٩٦٨ م.

(٢) توفيق بن عبد العزيز السديري: الإسلام والدستور، الطبعة الأولى، وكالة المطبوعات والبحث العلمي

وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد تاريخ النشر: ١٤٢٥ هـ (ص ٢٥).

(٣) توفيق بن عبد العزيز السديري: مرجع سابق (ص ٦٤).

وهناك تعريف خاص للدستور في الإسلام وهو مجموعة القواعد والأحكام الأساسية في الدولة المسلمة، التي تبين نظام الحكم وشكل الدولة، والسلطات العامة فيها، والأشخاص والهيئات التي تتولى هذه السلطات، وارتباطها ببعضها، وبيان حقوق الأفراد، وواجباتهم، صادرة في ذلك عن مبادئ الإسلام العامة، وتنظيماته في الشؤون الدستورية.

وتعريف الدستور بهذا المعنى، يمكن أن يسمى (التعريف الفني أو القانوني)، والدستور بهذا المعنى لا يعني الأحكام الشرعية الثابتة، والمبادئ الأساسية لنظام الحكم في الإسلام، وإنما يعني الدستور في دولة إسلامية - مهما اختلف زمان وجودها ومكانها - الذي يبين التنظيمات الأساسية في تلك الدولة حسب ظروفها وأحوالها، وقد يختلف عن دستور دولة إسلامية أخرى، باختلاف مكانها أو زمانها<sup>(١)</sup>.

ومصادر الدستور في الأنظمة الوضعية هي: الفقه والقضاء والتشريع والعرف، ومصادر الأحكام في الشريعة الإسلامية تختلف عنها في القانون الوضعي، فمصدر الأحكام في الشريعة هو الوحي المتمثل في القرآن والسنة، وبقية المصادر تابعة للوحي، أما مصادر القانون الوضعي فهي بشرية ومرتكزة على نتاج الفكر البشري المجرد. وقد اختلف الباحثون المسلمون في مصادر الدستور في الإسلام على آراء ثلاثة هي:

- ١- أن هذه المصادر هي مصادر الأحكام في الشريعة الإسلامية<sup>(٢)</sup>.
- ٢- أن هذه المصادر هي القرآن، ثم السنة وفق شروط معينة، ثم التشريع الصادر من أولي الأمر في إطار الشريعة الإسلامية، دون غيرها من المصادر<sup>(٣)</sup>.

(١) د/ إساعيل بدوي: مرجع سابق (ص ٣٢) وما بعدها

(٢) ويتبنى هذا الرأي، د. إساعيل بدوي، مبادئ القانون الدستوري

(٣) ويتبنى هذا الرأي، د. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام حيث يرى أن الأخذ بالسنة بالإضافة إلى الأخذ بالقرآن مشروط بأن لا تكون سنة آحاد، كما أنه يفرق بين آيات الأحكام الدستورية وسنن الأحكام الدستورية من حيث الإلزام وعدمه، فيرى أن سنن الأحكام الدستورية ليست كلها ملزمة كآيات الأحكام. ينظر (ص ٣٣) وما بعدها، وينظر (ص ٤٠) وما بعدها.

٣- أن هذه المصادر هي مصادر الأحكام في الشريعة الإسلامية مضافا إليها المصادر المأخوذ بها في القانون الوضعي ولكن وفق الشريعة الإسلامية<sup>(١)</sup>.

وقد أفاض عدد من الباحثين في مسألة مصادر الدستور في الإسلام، وليس هنا موطن تفصيل الكلام فيها<sup>(٢)</sup>.

وللدستور في الإسلام خصائص تميزه عن غيره من دساتير العالم، فالدساتير المعاصرة تختلف من حيث طبيعتها ونشأتها، عن الدستور في الإسلام، وذلك أن هذه الدساتير نشأت في بيئة تختلف اختلافا كبيرا عن البيئة الإسلامية، وهذا الاختلاف ليس اختلافا شكليا أو فرعيا، ولكنه اختلاف يمتد إلى الجذور والأسس والمنطلقات، فبينما يركز الدستور في النظم الغربية والشرقية على منطلقات فكرية بشرية هي نتاج الفكر البشري المتأثر بخليط من الحضارات الوثنية والدينية المحرفة والمادية، نجد في المقابل الدستور في الدولة الإسلامية يعتمد على قاعدة صلبة من الإيمان، والوحي بما فيه من أصالة وصفاء منبع، صحيح أن الدستور في أي دولة لا يختلف كثيرا عن الدستور في دولة أخرى من الناحية الشكلية، ومن

(١) ويتبنى هذا الرأي، د. محمد فاروق النبهان، نظام الحكم في الإسلام.

(٢) ينظر بالتفصيل، د. منير حميد البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، جامعة بغداد - بغداد - الطبعة الأولى - ١٣٩٩ هـ (ص ٨٢)، د. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، منشأة المعارف - الإسكندرية - الطبعة بدون - ١٩٧٤ م، (ص ٣٣)، د. محمد فاروق النبهان، نظام الحكم في الإسلام، جامعة الكويت - الكويت - الطبعة بدون - ١٣٩٣ هـ (ص ٣٠١-٣٠٧)، علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، طبعة خامسة، ١٣٩٦ هـ دار المعارف بمصر، د. محمد معروف الدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه، (ص ٢٩)، طبعة خامسة، ١٩٨٥ م، دار العلم للملايين، د. علي محمد جريشة، المشروعية الإسلامية العليا، (ص ١٠٧)، طبعة أولى ١٣٩٦ هـ مكتبة وهبة، د. محمود حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، (ص ١١٦)، طبعة أولى، ١٩٧١ م، دار الفكر العربي، عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، (ص ١٥٨)، طبعة خامسة، دار القلم، ١٤٠٢ هـ د. محمد بن عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، (ص ٧٤٩-٧٦٠)، طبعة أولى، ١٣٩٣ هـ مؤسسة الرسالة.



ناحية مواضيع الدستور، ولكن الاختلاف يكمن في كيفية معالجة هذه المواضيع، فدستور الدولة الإسلامية يعالج هذه المواضيع معالجة مطلقة من أسس ومنطلقات مرتكزة على الوحي الرباني، والدساتير في الدول الأخرى تعالج هذه المواضيع معالجة مطلقة من فكر بشري ومؤثرات بيئية وتاريخية أرضية.

فالحقوق مثلاً عالجها دستور الدولة المسلمة، وكذلك هي في دساتير الدول الأخرى، ولكن المعالجة التي تتم لها تختلف في هذه الدساتير عن بعضها البعض، والمرجع لهذه الحقوق في دستور الدولة المسلمة، غير المرجع لها في الدساتير الوضعية.

في ظل النظام الإسلامي فإن الحقوق الدستورية والقواعد الدستورية الأساسية وردت قواعد شرعية، فهي ربانية المصدر، ليس للبشر الحق بأن يمنحوا بعضهم أو يمنحوا أنفسهم هذه القواعد والحقوق، فهي ليست تفضلاً من الحاكم للمحكومين، وليست كذلك متزعة من الأحكام عن طريق كفاح المحكومين، فالحكام والمحكومين أمامها سواء، وما كان من هذه الأحكام متروكاً لهم يتم اجتهادهم فيه حسب الأحوال والملابسات، فإن وسيلة وضع هذه الأحكام هو الاجتهاد الشرعي والشورى الشرعية، في إطار التوجيهات الربانية.

والنظام الإسلامي يجعل الأحكام والمحكومين أمام الشرع سواء، وأمام القضاء سواء، وأمام الحدود سواء، وليس للأحكام في هذا المجال مزايا خاصة، بل عليهم عبء كبير في تنفيذ أحكام الله في كل أمر من أمور الحياة، وليس لهم الحكم وفق الأهواء والمصالح الشخصية أو الحزبية أو العرقية أو الإقليمية أو غيرها<sup>(١)</sup>.

ويتميز الدستور في النظام الإسلامي عنه في النظم الوضعية باختلاف درجة السمو لقواعده وأحكامه ونصوصه، فمن المعروف أن الدستور في النظم الوضعية له المكانة الأولى بين القوانين، وأن قواعده تسمو على كافة القواعد القانونية الأخرى السائدة في الدولة، وأنه

(١) د. منير حيد البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، مواضع متفرقة من كتابه مثل (ص ٢١١)، ومن (ص ١٥٧-١٦٧) وغيرها.

لا يجوز لأي قاعدة قانونية أن تخالف نصا دستوريا؛ لأن القواعد القانونية تتدرج من الأعلى للأسفل مبتدئة بقواعد الدستور، ثم قواعد التشريع العادي أو القانوني، ثم قواعد التشريع الفرعي أو اللوائح، فلا يجوز لقاعدة أدنى أن تخالف قاعدة أعلى أو تبطلها، والعكس فإن القاعدة الأعلى إذا صدرت وهي مخالفة لقواعد أدنى فإن قواعد الأدنى تبطل وينسخ حكمها، أما في ظل النظام الإسلامي فإن درجة السمو هذه تختلف؛ لأن التشريع الإسلامي من عند الله، فقد يرد نص قاطع في مسألة ما وهي ليست دستورية، وبالتالي فإن على واضع الدستور في الدولة الإسلامية ألا يخالف هذا النص ولو كان محله التشريع العادي أو الفرعي؛ لأن النص يعلو على غيره، ولا مانع في الإسلام من أن ندرج القواعد القانونية على الشكل المتدرج في القانون الوضعي؛ لأن ذلك من باب الوسائل والأمور الاجتهادية، ولكن السمو للقاعدة القانونية ليس مرتبطا بمكان وجود القاعدة أو درجتها من درجات القانون، إنما هو مرتبط بالقاعدة القانونية نفسها، فإذا كانت القاعدة من الأمور الثابتة التي ورد فيها نص من الكتاب أو السنة أو كانت محل إجماع فإنها تسمو على غيرها بغض النظر عن درجتها القانونية، فهذا التدرج في ظل النظام الإسلامي تدرج شكلي فقط، وإذا كانت القاعدة تدخل ضمن الأمور الاجتهادية التي لم يرد فيها نص والتي يختلف حكمها باختلاف الظروف فإنها والحالة هذه تسمو على القواعد الاجتهادية الأدنى منها درجة، لكنها لا تسمو على القواعد المبنية على نصوص أو التي ورد فيها حكم شرعي ولو كانت في التدرج القانوني أعلى منها<sup>(١)</sup>.

وتتميز القواعد الدستورية في النظام الإسلامي بالثبات والمرونة في الوقت نفسه، الثبات في الأسس والمبادئ الكلية كالشورى والعدل، والمرونة في الأمور الاجتهادية الوقعية التي تختلف باختلاف الزمان والمكان، فالإسلام لم يأت فيما يتعلق بالأمور الدستورية بأمور تفصيلية صرفة، وإنما جاء بالمبادئ الدستورية الأساسية، ولم يحدد التفاصيل والجزئيات التي

(١) د. علي محمد جريشة، المشروعية الإسلامية العليا، (ص ١٠٧)، د. محمد حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، (ص ١١٦).

تختلف من عصر لآخر حسب اختلاف الزمان المكان، إذن فالقواعد الدستورية في النظام الإسلامي تنقسم إلى قسمين: قواعد ثابتة لا يمكن أن تتغير بتغير الأوضاع والأزمان والأمكنة، وأخرى متغيرة حسب الأزمان والأحوال وهي ما يتعلق بالوسائل والجزئيات، وهذا التقسيم يكسب النظام الدستوري في الإسلام ميزة الثبات في الكليات، والتطور والمرونة في إطار هذه الكليات لما هو ليس بكلي، وهذه الميزة تميز النظام الدستوري الإسلامي عن غيره من الأنظمة التي لا تعرف الثبات لشيء من القواعد إلا ما استقر عليه العرف بثباته ويزول بزوال هذا العرف، وبالتالي يفقد صفة الثبات، ويوصم بأنه متغير متحول دائما حسب الظروف والأحوال لا تقيد بأصل ثابت، ولا قيمة ثابتة، ولا حقيقة ثابتة يتغير في إطارها، هذا التغير يجعله يجرى دائما وراء تصورات متقلبة منبعها الفكر البشري المحدود.

ومما لا شك فيه أن مجتمعا يحكمه هذا النظام معرض دائما للهزات والتأرجح. وفي المقابل نجد أن وجود خاصتي التطور والثبات في النظام الإسلامي يوفر للمجتمع المسلم الاستقرار، والطمأنينة، وثبات الإطار الذي تتحرك فيها حياته، وثبات المحور الذي تدور حياته حوله، فيشعر أن حركته إلى الأمام ثابتة الخطى ممتدة من أسسها إلى يومها إلى غدها وفق قواعد ثابتة ومبادئ أساسية يتحاكم إليها المجتمع المسلم وحكامه على السواء. فالنظام الدستوري الإسلامي حين يتميز بهذه الخاصية ليس مستقلا بها دون غيره من النظم الإسلامية، إنما استمد ذلك من الشريعة الإسلامية التي تتميز بهذه الخاصية، حيث إنها تحوي أحكاما ثابتة وأخرى متغيرة، فالأحكام المتعلقة بحفظ الضرورات: (الدين، والنفس والنسل، والعقل، والمال) تنسم بالثبات، أما الأمور المتصلة بالأمور الحاجية والتحسينية التي تتعلق بكيفية استيفاء المتطلبات الحاجية والتحسينية أمور تختلف حسب الظروف ومقتضيات الزمن، ولذلك فهي تتطلب المرونة والتطور حسب هذه المقتضيات<sup>(١)</sup>.

(١) د. مصطفى كمال وصفي، النظام الدستوري الإسلامي مقارنا بالنظم المصرية، (ص ٤٨-٥٩). طبعة

أولى، مكتبة وهبة ١٣٩٤هـ.

## المطلب الثاني: تطبيقات دستورية لمبدأ المواطنة وما يتعلق به من حقوق وواجبات في الدولة الإسلامية

أولاً: تطبيقات في عهد الرسول ﷺ:

يعتبر عهد النبي ﷺ بقسميه المكّي والمدني مرحلة تأسيس وبناء لكيان هذه الأمة، ووضع الأسس والقواعد العامة التي تسير على ضوئها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ولكن الفترة المكّية كانت تمهيداً للفترة المدنيّة، ففي الأولى تكونت نواة المجتمع المسلم، وكان التركيز فيها على قواعد الإسلام، وخاصة فيما يتعلق بعقيدته، فهي أسس لا بد منها قبل البدء في المرحلة العملية، وهي إنشاء الدولة، فتلك الفترة التأسيسية لازمة لتحديد منهج الإسلام وتقريره في النفوس، وكانت نقطة الانطلاق للمرحلة العملية ببعتي العقبة الأولى والثانية، وبهجرة الرسول ﷺ إلى المدينة واستقراره فيها اكتملت أركان الدولة الإسلامية وهي<sup>(١)</sup>:

١ - العقيدة والشريعة التي تجمع بين الناس.

٢ - الشعب.

٣ - السلطة السياسية.

٤ - الإقليم.

\* نماذج من التطبيقات الدستورية للمواطنة في العهد النبوي:

من المعروف أن الدولة الإسلامية تحتكم في جميع شؤونها إلى الشريعة الإسلامية، إلا أنه يتم التركيز في هذا المطلب على الأمور الدستورية، وذلك بأخذ نماذج دستورية من العهد النبوي الذي هو موضوع هذا المطلب، والعصر النبوي مليء بالتطبيقات الدستورية التي يضيق المجال عن حصرها، ولكن بشكل عام يمكن إجمالها بما أوحى الله سبحانه وتعالى لنبيه

(١) د. منير حيد البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي، (ص ٤٩٩-٥٤٦)، ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية مرجع سابق، (ص ٤٣-٤٤). أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، (ص ٥١)، طبعة أولى، ١٣٩٧ هـ المختار الإسلامي، القاهرة.

ﷺ في كتابه من آيات، وما ورد عن الرسول ﷺ من سنن قولية وفعلية وتقريرية من أمور تتعلق بالحكم، والإمارة، والولاية، والملك، والسلطان، والسيادة، والقضاء، والحرب، والسلم، والمعاهدات، وحقوق الأفراد، وحقوق الحكام، وحقوق أهل الذمة، والشورى، والبيعة والطاعة لأولي الأمر، والراعي، والرعية، كل هذه الأمور وما يدور في فلكها مما ورد في الكتاب والسنة من المسائل الدستورية سواء أكانت تطبيقات دستورية مباشرة، أم أسسا يجري التطبيق على أساسها، والسيرة النبوية مليئة بتلك التطبيقات لهذه الأسس.

وفيما يلي استعراض لبعض تلك الوقائع الدستورية في العهد النبوي:

#### ١ - بيعة العقبة:

تعتبر بيعة العقبة الأولى هي النواة لتحديد قواعد الأخلاق الاجتماعية العامة التي تعتبر الأساس لمجتمع فاضل، وتعتبر بيعة العقبة الثانية بداية الاضطلاع بمسئوليات الحكم الفعلية بالنسبة للرسول ﷺ بما تضمنته من شروط تتعلق بالنصرة والحرب وما تم بعدها من تعيين النقباء الاثني عشر<sup>(١)</sup>، فاضطلاع الرسول ﷺ بمهامه بوصفه رئيسا للدولة يعتبر واقعة تعني الالتزام بشروط الدولة من قبل الأنصار<sup>(٢)</sup>.

وكذلك فإن البيعتين تعتبران بحد ذاتها واقعتين دستوريتين في العهد النبوي، بل من أهم الوقائع الدستورية في هذا العهد، لأنها نقطة الانطلاق في إنشاء الدولة الإسلامية.

(١) أبو أمامة أسعد بن زرار، وعوف بن عفراء، ورافع بن مالك، وقطبة بن عامر، وعقبة بن عامر، ومعاذ بن الحارث، وذكوان بن عبد قيس، وعبادة بن الصامت، والعباس بن عباد، ويزيد بن ثعلبة، وأبو الهيثم مالك بن النيهان، وعويم بن ساعدة. عيون الأثر (١/ ٢٢٥).

(٢) محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، المكتب المصري - القاهرة - الطبعة الرابعة ١٩٨٠م، الطبعة الخامسة، ١٩٨١م، (ص ٤٥-٤٧)، عون الشريف قاسم، دبلوماسية محمد، جامعة الخرطوم، الخرطوم - الطبعة بدون، ١٩٦٠م، (ص ١٣)، ط/ بدون، د. حسن صبحي عبد اللطيف، جامعة الخرطوم، بحث مقارن موضوعه: الدولة الإسلامية وسلطاتها التشريعية، (ص ٤٤)، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية.

وقد تضمنتا بعض المسائل الدستورية في نصوصهما مثل:

أ- الأساس الذي تقوم عليه الدولة الإسلامية، والمجتمع الإسلامي، وهو توحيد الله عز وجل، وهذا الأساس هو أهم المسائل الدستورية للدولة الإسلامية، جاء ذلك في نص البيعة الأولى، عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: «بايعنا رسول الله ﷺ ليلة العقبة الأولى على أن لا نشرك بالله شيئاً...»<sup>(١)</sup>.

ب- حقوق الدولة على المواطنين، وذلك في قوله ﷺ في بيعة العقبة الثانية: «تبايعوني على السمع والطاعة في النشاط والكسل والنفقة في العسر والبسر، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن تقوموا في الله لا تخافون لومة لائم، وعلى أن تنصروني فتمنعوني -إذا قدمت عليكم- مما تمنعون منه أنفسكم وأزواجكم وأبناءكم»<sup>(٢)</sup>.

ج- حقوق للمواطنين على الدولة ممثلة في شخص رئيسها رسول الله ﷺ، وجاء ذلك في قول الرسول ﷺ: «بل الدم الدم، والهدم الهدم، أنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتهم، وأسلم من سالتهم»<sup>(٣)</sup>.

ومن المعروف أن حقوق الدولة وحقوق المواطنين من الأمور الدستورية المهمة التي يجب النص عليها في الدستور، والتي تنص عليها دساتير دول العالم المعاصرة.

(١) حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه رواه البخاري، في الإيذان: باب علامة الإيذان حب الانتصار، ومبلم: في الحدود باب الحدود والكفارات لأهلها، والترمذي في الحدود: باب الحدود كفارة لأهلها، والنسائي في البيعة: باب البيعة على فراق المشرك، جامع الأصول، رقم (٤٣)، (١/ ٢٥٠).

(٢) الحديث عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه: أخرجه أحمد (٣/ ٣٢٢-٣٢٩، ٣٩٤)، والحاكم وقال: صحيح الإسناد ووافقه الذهبي، وقال ابن كثير: وهذا إسناد جيد على شرط مسلم، فقه السيرة، محمد الغزالي، تحقيق الألباني، (ص ١٥٣).

(٣) الحديث عن كعب بن مالك رضي الله عنه: رواه أحمد (٣/ ٤٦٠-٤٦٢)، وابن إسحاق في المغازي (١/ ٢٧٣-٢٧٦) وصححه الألباني، فقه السيرة، محمد الغزالي تحقيق الألباني، (ص ١٥٩).

د- نتج عن البيعتين إيجاد الجو والمكان الملائمين لنشر دين الله والدعوة إلى توحيده في الأرض، وهذان الأمران هما الغاية التي قامت لأجلها الدولة الإسلامية، ومن المعروف أن تحديد الغاية التي تقوم لأجلها أي دولة من المسائل الدستورية الرئيسة.

هـ- تضمنت البيعة الثانية تعيين النقباء الاثني عشر عن طريق اختيار الأنصار لهم، وفي هذا تطبيق لمبدأ الشورى في اختيار الأشخاص، حيث ترك الرسول ﷺ ذلك للأنصار، ومبدأ الشورى من المبادئ الدستورية الرئيسة في النظام الإسلامي.

و- تضمنت البيعة الثانية تنظيم وتحديد أطراف المعاهدة التي على أساسها ستنشأ الدولة، فرسول الله ﷺ نائب عن قومه، والنقباء نائبون عن قومهم، قال رسول الله ﷺ للنقباء: «أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء، ككفالة الحوارين لعيسى بن مريم، وأنا كفيل قومي»<sup>(١)</sup>.

## ٢- الوثيقة الدستورية التي وضعها الرسول ﷺ.

بعد هجرة الرسول ﷺ من مكة إلى المدينة، آخى بين المهاجرين والأنصار، ووادع اليهود، وكتب في ذلك وثيقة بين سكان الدولة الجديدة اعتبرها بعض الباحثين دستوراً للدولة الإسلامية في ذلك العهد، وهي بلا شك وثيقة دستورية بالغة الأهمية، بما احتوته من تنظيمات عادة ما تكون الدولة الناشئة في حاجة لها، إضافة إلى تميزها بصياغة قانونية شاملة ودقيقة، لا مجال للاختلاف حول مفهومها وتطبيقها، وتعد هذه الوثيقة أهم

واقعة دستورية في العهد النبوي<sup>(٢)</sup>، وسأورد نص الوثيقة مفصلة في فقرات، وسأحلل

(١) الحديث أخرجه ابن إسحاق عن عبد الله بن أبي بكر رضي الله عنه، ابن كثير: السيرة النبوية، دار المعرفة، بيروت - لبنان، تحقيق مصطفى عبد الواحد، ط ١، ١٣٩٦ هـ - ١٩٧١ م، (٢/ ٢٠١). وقال الألباني: ضعيف، فقه السيرة بتحقيقه (ص ١٥٠).

(٢) د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، طبعة مدبولي عام ٢٠٠٠ م، (ص ١) وما بعدها، د. محمد سليم العوا، النظام السياسي للدولة الإسلامية، د. منير البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، د. عون الشريف قاسم، دبلوماسية محمد، د. أحمد حمد، الجانب السياسي في حياة الرسول. وآخرون غير هؤلاء.

فقراتها ذاكرا الأحكام الدستورية المتضمنة لها.

### أ- نص الوثيقة

بسم الله الرحمن الرحيم

- ١- هذا كتاب من محمد النبي، بين المؤمنين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.
- ٢- إنهم أمة واحدة من دون الناس.
- ٣- المهاجرون من قريش على ريعتهم<sup>(١)</sup>، يتعاقلون<sup>(٢)</sup> بينهم وهم يقدون عانيهم<sup>(٣)</sup> بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- ٤- وبنو عوف على ريعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالقسط والمعروف بين المؤمنين.
- ٥- وبنو الحارث (بن الخزرج) على ريعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالقسط والمعروف بين المؤمنين.
- ٦- وبنو ساعدة على ريعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- ٧- وبنو جشم على ريعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- ٨- وبنو النجار على ريعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

(١) ريعتهم: حالتهم وشأنهم، والمعنى: الحال التي جاء الإسلام وهم عليها. النهاية (٢/ ٤٦٢).

(٢) يتعاقلون: من العقل وهو الدية، المعادل: الديات واحدها معقلة. النهاية (٣/ ٥٣٤).

(٣) العاني: الأسير. النهاية (٣/ ٥٩٨).



- ٩- وبنو عمرو بن عوف على ريعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- ١٠- وبنو النبيت على ريعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- ١١- وبنو الأوس على ريعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- ١٢- وإن المؤمنين لا يتركون مفرحاً<sup>(١)</sup> بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.
- ١٢(ب)- وإن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه.
- ١٣- وإن المؤمنين المتقين (أيديهم) على (كل) من بغى منهم أو ابتغى دسيعة<sup>(٢)</sup> ظلم، أو إثماً أو عدواناً، أو فساداً بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهم.
- ١٤- ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافراً على مؤمن.
- ١٥- وإن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أديانهم، وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.
- ١٦- وإنه من تبعنا من يهود، فإن له النصرة والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم.
- ١٧- وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم.

(١) المفرح: المثلل بالدين، وتروى بالجيم، وهي بنفس المعنى. النهاية (٣/٨١٥).

(٢) الدسيعة: العطية، طَلَبَ دَفْعاً عَلَى سَبِيلِ الظُّلْمِ، وأراد بها هنا: ما ينال عنهم من ظلم. أي ابتغى منهم أن يدفعوا إليه عَطِيَّةً عَلَى وَجْهِ ظُلْمِهِمْ: أي كونهم مظلومين أو أضافها إلى ظُلْمِهِ لَأنه سَبَبٌ دَفْعِهِمْ لَهَا. النهاية (٢/٢٦٦).

- ١٨- وإن كل غازية<sup>(١)</sup> غزت معنا، يعقب بعضها بعضاً.
- ١٩- وإن المؤمنين يبيء<sup>(٢)</sup> بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله.
- ٢٠- وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدي وأقومه.
- ٢٠(ب)- وإنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن.
- ٢١- وإنه من اعتبط<sup>(٣)</sup> مؤمناً قتلاً عن بينة، فإنه قود<sup>(٤)</sup> به، إلا أن يرضى ولي المقتول (بالعقل)، وإن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه.
- ٢٢- وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً، أو يؤويه، وإن من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل<sup>(٥)</sup>.
- ٢٣- وإنه مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد ﷺ.
- ٢٤- وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
- ٢٥- وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأنم، فإنه لا يوتغ<sup>(٦)</sup>، إلا نفسه وأهل بيته.
- ٢٦- وإن لليهود بني النجار مثل ما لليهود بني عوف.

(١) الغازية: تأنيث الغازي وهي هنا صفة لجماعة غازية، أي يتناوبون فإذا خرجت طائفة غازية ثم عادت تكلف أن تعود ثانية حتى تعقبها أخرى غيرها. النهاية: (٥٢٦/٣)، (٦٧٧/٣).

(٢) يبيء: من البواء وهو المساواة ومنه الحديث «الجزاحات بواء» أي سواء في القصاص لا يؤخذ إلا ما يُساويها في الجرح. النهاية (٤١٩/١).

(٣) اعتبطه: أي قتله بلا جناية توجب القتل. النهاية (٣٦٧/٣).

(٤) القود: القصاص وقتل القاتل بدل القاتل. النهاية (١٩٧/٤).

(٥) الصرف: التوبة. وقيل النافلة. والعدل: الفدية. وقيل الفريضة. النهاية (٤٦/٣).

(٦) يوتغ: يهلك. النهاية (٣٢٠/٥).

- ٢٧- وإن لليهود بني الحارث مثل ما لليهود بني عوف.
- ٢٨- وإن لليهود بني ساعدة مثل ما لليهود بني عوف.
- ٢٩- وإن لليهود بني جشم مثل ما لليهود بني عوف.
- ٣٠- وإن لليهود بني الأوس مثل ما لليهود بني عوف.
- ٣١- وإن لليهود بني ثعلبة مثل ما لليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.
- ٣٢- وإن جفنة بطن من ثعلبه كأنفسهم.
- ٣٣- وإن لبني الشطبية مثل ما لليهود بني عوف، وإن البر دون الإثم.
- ٣٤- وإن موال ثعلبة كأنفسهم.
- ٣٥- وإن بطانة يهود كأنفسهم.
- ٣٦- وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد ﷺ
- ٣٦(ب)- وإنه لا ينحجز على ثأر جرح<sup>(١)</sup>. وإنه من فتك فبنفسه فتك، وأهل بيته، إلا من ظلم. وإن الله على أبر هذا
- ٣٧- وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم. وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم.
- ٣٧(ب)- وإنه لا يأثم امرؤ بحليفه، وإن النصر للمظلوم.
- ٣٨- وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
- ٣٩- وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.

(١) الحجز: المنع، وحجز عليه ماله أي حبسه، أي لا يترك ثأر جرح، وذكر ثأر الجرح لبيان أخفى أفراد القود، لبيان شدة الأمر وأنه لا يغمض عن أدنى جناية، ولا يعفي، مبالغة بعهودهم، على بن حسين على الأحدي، مكاتيب الرسول، (٢/ ٢٥٥-٢٥٦)، دار صعب - بيروت.

- ٤٠- وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم.
- ٤١- وإنه لا تجار حرمه إلا بإذن أهلها<sup>(١)</sup>.
- ٤٢- وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله ﷺ، وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره.
- ٤٣- وإنه لا تجار<sup>(٢)</sup> قریش ولا من نصرها.
- ٤٤- وإن بينهم النصر على من دهم يشرب.
- ٤٥- وإذا دعوا إلى صلح يصلحونهم ويلبسونه، فإنهم يصلحونه ويلبسونه. وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإن لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين
- ٤٥(ب)- على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.
- ٤٦- وإن يهود الأوس، ومواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة. وإن البر دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه. وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.
- ٤٧- وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو آثم. وإن الله جار لمن بر واتقى. ومحمد رسول الله ﷺ<sup>(٣)</sup>.

(١) أي لا تعطى ذمة ولا عهد، والمراد بالحرمة هنا الجوار، فلا يجير الجار مستجيراً إلا بإذن مجيره.

(٢) أي لا تعطى عهداً ولا ذمة، والذمة الأمان.

(٣) أخرجهـ بهذا الطولـ ابن هشام (٣/ ٣١)، وابن كثير في البداية والنهاية (٣/ ٢٢٤)، وابن سيد الناس في عيون الأثر (١/ ٢٣٨)، كلهم عن ابن إسحاق دون ذكر سند، وأخرجـ بنحوهاـ البيهقي في الكبرى (٨/ ١٠٦) من طريق الحاكم النيسابوري فأسنده إلى محمد بن إسحاق قال: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ قال: حدثنا أبو العباس، محمد بن يعقوب. قال: حدثنا أحمد بن عبد الجبار قال: حدثنا يونس بن بكير عن ابن إسحاق قال: حدثني عثمان بن محمد بن عثمان بن الأحنس بن شريق قال: أخذت من آل عمر بن الخطاب هذا الكتاب كان مقروناً بكتاب الصدقة الذي كتب عمر للعالم ... بنحو الحديث، وهذا

هذا وقد ذهب الدكتور أكرم العمري إلى أن هذه الوثيقة عبارة عن وثيقتين، وثيقة تخص المهاجرين والأنصار، وثيقة وادع فيها النبي اليهود، ورجح أن موادة اليهود وكتابهم كان قبل غزوة بدر، أما كتاب المهاجرين والأنصار فكان بعد الغزوة<sup>(١)</sup>، وذكر أن أحد الكتاب

الإسناد لا يفرح به، إذ فيه العطاردي وابن بكير، أضف إلى شبهة الانقطاع إذ لم يصرح عثمان من أخذه من آل عمر بن الخطاب؟ فلمعله وهم فيه، أو يكون الوهم من ابن بكير إذ هو معروف بالمخالفة فكان يأخذ كلام ابن إسحاق فيوصله بالحديث.

وأخرجها أبو عبيد في الأموال -مرسلًا- فقال: حدثني يحيى بن عبد الله بن بكير وعبد الله بن صالح قالوا: حدثنا الليث بن سعد قال: حدثني عقيل بن خالد عن ابن شهاب أنه قال: «بلغني أن رسول الله كتب بهذا كتاباً...» بنحو حديث ابن إسحاق. وهذا الإسناد أنظف الأسانيد التي جاءت في الوثيقة -أعني التفصيلية- لولا إرسال الزهري، وهو إمام الدنيا في الحديث بيد أن في مراسيله كلاماً، فالحديث ضعيف.

وأخرج -طرفاً منها- البيهقي (١٠٦/٨) من حديث كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف فقال: وروى كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن أبيه عن جده أنه قال: كان في كتاب النبي ﷺ: «إن كل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط من المؤمنين وإن على المؤمنين أن لا يتركوا مفرحاً منهم حتى يعطوه في فداء». حدثنا أبو عبد الله الحافظ وأبو بكر القاضي قالوا: حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب قال: حدثنا محمد بن إسحاق الصغاني قال: أنبأ معاوية بن عمرو عن أبي إسحاق -هو الفزاري- عن كثير بن عبد الله فذكره. وأخرجها ابن أبي خيثمة، كما نقله ابن سيد الناس في عيون الأثر (١/٢٤٠) من طريق كثير هذا، فقال: حدثنا أحمد بن حنبل أبو الوليد، قال: حدثنا عيسى بن يونس قال: حدثنا كثير بن عبد الله بن عمرو المزني عن أبيه عن جده: «أن رسول الله ﷺ كتب كتاباً من المهاجرين والأنصار» فذكر بنحوه -أي بنحو الكتاب الذي أورده ابن إسحاق- فالسند ضعيف إذ مداره على كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني: قال ابن معين: ليس بشيء. وقال أبو زرعة الرازي: وأما الحديث ليس بالقوي. وقال الشافعي وأبو داود: ركن من أركان الكذب. وضرب أحمد على حديثه انظر ترجمته في تهذيب الكمال (٦/١٥٨)، (٥٥٣٧)، وميزان الاعتدال (٣/٤٠٦-٤٠٨)، والتقريب (٣/١٩٣)، (٥٦١٧).

(١) د/ أكرم ضياء العمري: السيرة النبوية الصحيحة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، (١/٢٧٦)، وينظر أيضاً: د/ محمد سليم العوا، مرجع سابق (ص٥٦-٥٧).

زعم أن هذه الوثيقة موضوعة<sup>(١)</sup>.

وفيا يلي ما يشهد لأصل الوثيقة، وبعض ألفاظها:

١- «عن علي عليه السلام لما سئل هل عندكم من رسول الله ﷺ شيء بعد القرآن، قال: لا والذي خلق الحبة وبرأ النسمة إلا فهم يؤتبه الله عز وجل رجلا في القرآن، أو ما في الصحيفة، فقلت: وما في الصحيفة، قال: العقل، وفكاك الأسير ولا يقتل مسلم بكافر»<sup>(٢)</sup>، قال علي عليه السلام: «ما عهد إلي رسول الله ﷺ شيئا خاصة دون الناس، إلا شيء سمعته منه فهو في صحيفة في قراب سيفي، قال: فلم يزالوا به حتى أخرج الصحيفة قال: فإذا فيها من أحدث حدثا أو أوى محدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل، قال: وإذا فيها

(١) ذكر الدكتور أكرم ضياء العمري أن الأستاذ يوسف العش ذهب إلى أن هذه الوثيقة موضوعة وذلك في أحد حواشيه كتاب الدولة العربية لفلهموزن (ص ٢٠) حاشية رقم (٩) ويعمل ذلك بعدم ورودها في كتب الفقه والحديث الصحيح على الرغم من أهميتها التشريعية، بل رواها ابن إسحاق دون إسناد معتمدا على رواية كثير المزي حاذقا لإسناده، وقد نقلها عنه ابن سيد الناس، وأضاف أن كثير بن عبد الله روى هذه عن أبيه عن جده وقد ذكر ابن حبان أن كثير المزي روى عن أبيه عن جده نسخة موضوعة لا يحل ذكرها في الكتب ولا الرواية عنها إلا على جهة التعجب، وسبب الحكم على الوثيقة بالوضع هو تصور أنه لم يروها غير ابن إسحاق، وأنه لم يعثر على إسناد لها سوى ما ذكره ابن سيد الناس من رواية ابن أبي خيثمة من طريق كثير المزي. ولكن أبا عبيد القاسم بن سلام أوردتها من طريق الزهري، وهي طريق لا صلة لها بكثير هذا، ونظرا لكون ابن إسحاق من أبرز تلاميذ الزهري، فإن ثمة احتمالا كبيرا أن يكون قد أوردتها من طريقه، ثم كون كتب الحديث لم ترو نص الوثيقة كاملا لا يعني عدم صحتها، فكتب الحديث أوردت مقتطفات كثيرة منها تشمل جزءا كبيرا منها، بأسانيد متصلة وبعضها أوردتها البخاري ومسلم، فهذه النصوص من الأحاديث الصحيحة، وقد احتج بها الفقهاء وينو عليها الأحكام، كما أن بعضها ورد في مسند أحمد، وسنن أبي داود وابن ماجه والترمذي بطرق مستقلة عن الطرق التي وردت منها الوثيقة. السيرة النبوية الصحيحة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، (١/ ٢٧٢).

(٢) مسند الإمام أحمد (١/ ٧٩)، الطبعة الخامسة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥ هـ. إسناده صحيح على شرط الشيخين.

إن إبراهيم حرم مكة، وإنِّي أحرم المدينة حرام ما بين حريتها، وحماها كله، لا يختلي خلاها، ولا ينفر صيدها، ولا تلتقط لقطتها، إلا لمن أشار بها، ولا تقطع منها شجرة، إلا أن يعلف رجل بعيره، ولا يحمل فيها السلاح لقتال، قال: وإذا فيها المؤمنون تنكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم، ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده»<sup>(١)</sup>.

وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: «أن النبي ﷺ كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار، أن يعقلوا معاقلمهم وأن يفدوا عانيهم بالمعروف والإصلاح بين المسلمين»<sup>(٢)</sup>.

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: «كتب النبي ﷺ على كل بطن عقوله، ثم إنه كتب أنه لا يحل أن يتوالى مولى رجل مسلم بغير إذنه، قال روح: يتولى»<sup>(٣)</sup>.

وقال رافع بن خديج رضي الله عنه قال: «إن مكة إن تكن حرماً فإن المدينة حرماً رسول الله ﷺ وهو مكتوب عندنا في أديم خولاني»<sup>(٤)</sup>.

عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «... ثم نظر إلى المدينة قال اللهم إني أحرم ما بين لابتيها بمثل ما حرم إبراهيم مكة...»<sup>(٥)</sup>.

وعن علي رضي الله عنه قال: «ما عندنا كتاب نقرؤه إلا كتاب الله وما في هذه الصحيفة، فقال فيها الجراحات، وأسنان الإبل، والمدينة حرم ما بين عير إلى كذا فمن أحدث فيها حدثاً أو أوي محدثاً، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل، ومن تولى

(١) مسند الإمام أحمد (١/ ١١٩)، صحيح لغيره.

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٧١)، إسناده ضعيف، ورواه بنحوه بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما (١/ ٢٧١).

(٣) المرجع السابق (٣/ ٣٢١) إسناده صحيح على شرط مسلم، وصحيح مسلم رقم (١٥٠٧)، ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه رقم (١٥٠٨).

(٤) مسند الإمام أحمد (٤/ ١٤١) حديث صحيح، وانظر: كذلك المرجع السابق (١/ ١٢٢)، (٢/ ١٧٨)، (١٨٠، ١٩٤، ٢٠٤، ٢١١، ٢١٥)، (٢٤٢/ ٣، ٣٤٢).

(٥) رواه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب من غزا بصبي للخدمة (٣/ ٢٥٥).

غير مواليه فعليه مثل ذلك، وذمة المسلمين واحدة فمن أخفر مسلماً فعليه مثل ذلك»<sup>(١)</sup>. وعن علي عليه السلام قال: (من زعم أن عندنا شيئاً نقرأه إلا كتاب الله وهذه الصحيفة) (قال: وصحيفة معلقة في قراب سيفه) فقد كذب، فيها أسنان الإبل، وأشياء من الجراحات، وفيها قال النبي ﷺ: «المدينة حرم ما بين حير إلى ثور، فمن أحدث فيها حدثاً أو آوى محدثاً، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، ولا يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً، وذمة المسلمين واحدة، يسمى بها أديانهم، ومن ادعى إلى غير أبيه أو انتفى إلى غير مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً»<sup>(٢)</sup>.

وعن كعب بن مالك رضي الله عنه في قصة قتل كعب بن الأشرف، وقال في آخر الحديث: «... ثم دعاهم إلى أن يكتب بينه وبينهم كتاباً، يتهدون إلى ما فيه، فكتب بينه وبينهم وبين المسلمين عامة صحيفة»<sup>(٣)</sup>، وعن عاصم بن سليمان الأحول قال: قلت لأنس: «أبلغك أن رسول الله ﷺ قال: «لا حلف في الإسلام؟» فقال: قد حالف رسول الله ﷺ بين قريش والأنصار في داري»<sup>(٤)</sup>.

وفي رواية قال: (سمعت أنس بن مالك يقول: «حالف رسول الله ﷺ في دارنا، فقبل له: أليس قال رسول الله ﷺ: «لا حلف في الإسلام؟» فقال: حالف رسول الله ﷺ بين المهاجرين والأنصار في دارنا، مرتين أو ثلاثاً»<sup>(٥)</sup>.

(١) رواه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب ذمة المسلمين وجوارهم واحدة، ويسمى بها أديانهم (٤/٦٧).

(٢) رواه أبو داود، (٢/٥٠٥)، رقم (٤٢٧٠)، كتاب الفتن، باب تعظيم قتل المؤمن. وهو صحيح.

(٣) رواه أبو داود كتاب الخراج والفيء والإمارة، باب كيف كان إخراج اليهود من المدينة رقم (٣٠٠٠) (٢/١٦٩)، وهو صحيح الإسناد.

(٤) رواه البخاري، كتاب الأدب، باب الإخاء والحلف، وكتاب الكفالة باب قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَنُكُمْ﴾ [النساء: ٣٣] وكتاب الاعتصام، باب ما ذكر النبي ﷺ وخص على اتفاق أهل العلم، ورواه مسلم رقم (٢٥٢٩)، ورواه أبو داود رقم (٢٩٢٦)، ورواه أحمد (٣/١١١، ١٤٥، ٢٨١).

(٥) رواه البخاري، كتاب الأدب، باب الإخاء والحلف، وكتاب الكفالة باب قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَنُكُمْ﴾، وكتاب الاعتصام، باب ما ذكر النبي ﷺ وخص على اتفاق أهل العلم، ورواه مسلم رقم (٢٥٢٩)، ورواه أبو داود رقم (٢٩٢٦)، ورواه أحمد (٣/١١١، ١٤٥، ٢٨١).



وذكر ابن القيم رحمته الله: «أن الرسول ﷺ صالح اليهود وكتب بينهم وبينه كتاب آمن»<sup>(١)</sup>، وقال ابن حجر: وذكر ابن إسحاق أن النبي ﷺ «وَادَعَ الْيَهُودَ لما قدم المدينة، وامتنعوا من اتباعه، فكتب بينهم كتابا»<sup>(٢)</sup>.

وقال ابن القيم رحمته الله في أحكام أهل الذمة: «... إن النبي ﷺ لما قدم المدينة وادع جميع اليهود، الذين كانوا بها موادعة مطلقة، ولم يضرب عليهم جزية»، وهذا مشهور عند أهل العلم بمنزلة التواتر بينهم، قال الشافعي رحمته الله: لم أعلم مخالفا من أهل العلم بالسير أن الرسول ﷺ لما نزل المدينة وادع يهود كافة على غير جزية، وهو كما قال الشافعي رحمته الله، وذلك أن المدينة كان فيها حولها ثلاثة أصناف من اليهود: بنو قينقاع، وبنو النضير، وبنو قريظة، وكانوا (بنو قينقاع وبنو النضير) حلفاء الخزرج، وكانوا (قريظة) حلفاء الأوس، فلما قدم النبي ﷺ هادئهم ووادعهم مع إقراره لهم ولمن كان حول المدينة من المشركين من حلفاء الأنصار على حلفهم وعهدهم الذي كانوا عليه حتى أنه عاهد اليهود أن يعينوه إذا حارب، ثم نقض العهد بنو قينقاع، ثم النضير، ثم قريظة.

قال محمد بن إسحاق: وكتب رسول الله ﷺ يعني أول ما قدم المدينة كتابا بين المهاجرين والأنصار وادع فيه يهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم واشترط عليه وشرط لهم. قال بن إسحاق حدثني عثمان بن محمد بن عثمان بن الأخنس بن شريق قال: (أخذت من آل عمر بن الخطاب هذا الكتاب كان مقرونا بكتاب الصدقة الذي كتب للعمال)<sup>(٣)</sup> ثم ذكر نحو نص الوثيقة التي نحن بصدها الآن، ثم قال: (وهذه الصحيفة معروفة عند أهل العلم)<sup>(٤)</sup> ثم استشهد بحديث جابر بن عبد الله الذي رواه مسلم «أن رسول الله ﷺ كتب على كل بطن

(١) ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، (٧١ / ٢)، طبعة ثالثة، ١٣٦٢ هـ.

(٢) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري: (٧ / ٢٧٥)، نشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض.

(٣) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، (٨٣٤-٨٣٥)، طبعة ثانية، دار العلم للملايين بيروت، ١٤٠١ هـ.

(٤) المرجع السابق، (ص ٨٣٨).

عقوله» والذي ذكرته سابقا.

ثم قال: «فكل من أقام بالمدينة وغالفيها غير محارب من يهود دخل في هذا، ثم بين أن لليهود كل بطن من الأنصار ذمة من المؤمنين، ولم يكن أحد من اليهود إلا وله حلف إما مع الأوس أو مع بطون الخزرج، وكان بنو قينقاع وهم المجاورون للمدينة رهط عبد الله بن سلام حلفاء بني عوف بن الخزرج رهط البطن الذي بدئ بهم في هذه الصحيفة»<sup>(١)</sup>. وبذلك يتبين أن القول بأن الوثيقة موضوعة مجازفة وذلك للأسباب الآتية:

- ١- ثبوت المحالفة بين المهاجرين والأنصار، وكتاب الرسول ﷺ في ذلك<sup>(٢)</sup>.
- ٢- ثبوت موادة اليهود، وكتاب الرسول ﷺ في ذلك<sup>(٣)</sup>.
- ٣- أن الوثيقة وردت من طرق عديدة تتضافر في إكسابها القوة.
- ٤- أن الزهري علم كبير من الرواد الأوائل في كتابة السيرة النبوية.
- ٥- أن أسلوب الوثيقة يدل على أصالتها، فنصوصها مكونة من جمل قصيرة وغير معقدة، وفيها كلمات وتعابير كانت مألوفة في العهد النبوي.
- ٦- أنه ليس في الوثيقة نصوص تمدح أو تقدر فردا، أو جماعة، أو أي قرينة يمكن القول معها بأنها مزورة.

(١) المرجع السابق، (ص ٨٣٨).

(٢) مسند أحمد: (١٤٠١٩) قال: حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا عفان ثنا حماد بن سلمة ثنا عاصم الأحول عن أنس بن مالك قال: حالف رسول الله ﷺ بين المهاجرين والأنصار في دار أنس بن مالك.

(٣) سنن أبي داود: كتاب الحجاج والفيم والإمارة، باب كيف كان إخراج اليهود من المدينة، حديث رقم (٣٠٠٠) قال: حدثنا محمد بن يحيى بن فارس أن الحكم بن نافع حدثهم قال أخبرنا شعيب عن الزهري عن عبد الرحمن بن عبد الله بن كعب بن مالك عن أبيه . . . ودعاهم - أي اليهود - النبي ﷺ إلى أن يكتب بينه وبينهم كتابا يتعهدون إلى ما فيه فكتب النبي ﷺ بينه وبينهم وبين المسلمين عامة صحيفة (٢/ ١٦٩)، قال الألباني: صحيح الإسناد.

- ٧- التشابه الكبير بين أسلوبها، وأساليب كتب النبي ﷺ الأخرى يعطيها توثيقاً آخر.
- ٨- أن الأحكام المستتجة من الوثيقة يمكن استنتاجها من عموميات النصوص الثابتة في الصحاح والسنن والمسانيد التي ذكرت طرفاً منها
- وهكذا فإن أصل الوثيقة ثابت بالحديث الصحيح عند الأئمة: البخاري ومسلم وغيرهما، وجاءت الروايات مجتزأة مختصرة بمجموعها يثبت أن رسول الله ﷺ كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار في المدينة المنورة<sup>(١)</sup>.

### (ب) أهم ما احتوته الوثيقة من أمور تخص مبدأ المواطنة

وقد احتوت هذه الوثيقة على عدة أحكام أهمها ما يلي:

- ١- الإعلان عن قيام الدولة الإسلامية، وأن شعبها يتكون من: مهاجري مكة وأنصار المدينة، مضافاً إليهم كل من أبدى استعداداً للتبعية لهذه الوحدة، وخضع لقيادة دولتها من الأقليات الأخرى القاطنة المدينة كما في الفقرة (١)
- ٢- نصت الوثيقة في البند رقم (٢) على أن المؤمنين أمة واحدة من دون الناس، وقد ربطت بينهم رابطة جديدة هي رابطة العقيدة، وليس رباط الدم أو القبيلة، وبذلك يكون ولاؤهم لهذه العقيدة، ويكون احتكامهم لشريعتها، وليس لأعرافهم وحددت الوثيقة أساس المواطنة في الدولة الناشئة، وهو الإسلام، فأحلت الرابطة الدينية بدلاً من الرابطة القبلية، حيث نصت الفقرة (٢)، من الوثيقة على أن المسلمين أمة من دون الناس، وليس معنى ذلك حصر المواطنة في المسلمين وحدهم، بل نصت الوثيقة على اعتبار اليهود المقيمين في المدينة من مواطني الدولة، وأوضحت حقوقه وواجباتهم، كما في الفقرات الأخيرة التي تخص اليهود
- ٣- وذكرت البنود من رقم (٣) إلى رقم (١١) الكيانات العشائرية، واعتبرت المهاجرين

(١) وقد صحح الوثيقة -بطولها- د. أكرم ضياء العمري: السيرة النبوية الصحيحة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، (١/ ٢٧٥). وتابعه باحثون آخرون.

كتلة واحدة لقلّة عددهم، ونسبت الأنصار إلى قبائلهم، وذكر القبائل هنا لا يعني اعتبارها الأساس الأول في الارتباط، ولا يعني الإبقاء على العصية القبلية، فقد حرم الإسلام ذلك كما في سنن أبي داود «ليس منا من دعا إلى عصية»<sup>(١)</sup> وإنما ذكرت للاستفادة منها وترشيدها في مجال التكافل الاجتماعي بين أفراد الدولة، ومع أن العقيدة هي الرباط الأول، فإن الإسلام اعترف برباطات أخرى لكنها تندرج تحت رباط العقيدة وتخدم المجتمع، مثل رباط الأسرة، والعشيرة، والمكان، والقرية، والمدينة الواحدة، فرفع عبثا كبيرا عن كاهل الدولة، ووجه الإسلام رباط القبيلة لخدمة أهدافه السامية، «على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى»، أي على شأنهم وعاداتهم من أحكام الديات.

٤- أكدت الصحيفة على المسؤولية الجماعية، وزرع الإيجابية في المجتمع وبين المواطنين، واعتبرت الأفراد مسئولين عن تحقيق العدل والأمن في مجتمع المدينة، واتضح اهتمام الصحيفة في إبراز دور المواطنين من البند رقم (١٣) حيث ينص على أن المؤمنين المتقين (أيديهم) على (كل) من بني منهم أو ابتغى دسيعة ظلم، أو إثما أو عدوانا، أو فسادا بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعا، ولو كان ولد أحدهم.

أما البند رقم (٢١) «ومن اعتبط مؤمنا قتلا عن بينة فإنه قود به»، وهي تنص على القصاص، وضرورة التعاون في إقامة حدود الله ولو كان الأمر يخص أقرب الناس إذ «لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا أو يؤويه، وإن من نصره، أو آواه، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل».

٥- أكدت الصحيفة على استعلاء المؤمنين على الكفار كما في البند رقم (١٤) «لا يقتل مؤمنا في كافر، ولا ينصر كافرا على مؤمن»؛ وفي ذلك تأكيد على الترابط الوثيق بين المؤمنين وموالاتهم لبعض وقطع صلات الود والولاء القديمة مع الكافرين.

(١) سنن أبي داود كتاب الأدب، باب في العصية رقم (١٥٢١) عن جابر بن مطعم أن رسول الله ﷺ قال:

«ليس منا من دعا إلى عصية وليس منا من قاتل على عصية وليس منا من مات على عصية».

٦- أكدت الصحيفة على أن إعلان الحرب مسئولية القائد الأعلى وهو محمد ﷺ، ولا يقرر ذلك الأفراد، وعبه الحرب يتوزع على الجميع «وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً» بند (١٨)، كذلك لا يمكن لفرد أن يهادن خصماً في حالة الحرب؛ لأنه مرتبط بالسياسة العامة للدولة.

٧- أكدت الصحيفة أن النبي هو المرجع الوحيد عند نشوب أي خلاف يقع بين مكونات المجتمع في المدينة.

٨- أكدت الصحيفة على معاملة اليهود المحالفين للمسلمين بالمعروف والعدل وعدم التحريض عليهم وإيذائهم كما في البند (١٦)، كما يدل البند (٢٤) أن اليهود التزموا بدفع قسط من نفقات الحرب الدفاعية عن المدينة «وأن اليهود يتفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين»، وقد ذهب أحد الفقهاء وهو صاحب كتاب الأموال (أبو عبيد القاسم بن سلام) إلى أن اليهود لم يقتصروا على الحرب الدفاعية، بل كانوا يخرجون للغزو مع المؤمنين «وقوله: وإن اليهود يتفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، فهذه النفقة في الحرب خاصة، شرط عليهم المعاونة له على عدوه ونرى أنه إنما كان يسهم لليهود إذا غزوا مع المسلمين بهذا الشرط الذي شرطه عليهم من النفقة، ولولا هذا لم يكن لهم في غنائم المسلمين سهم»<sup>(١)</sup>، وقد رويت جملة من الأحاديث تفيد اشتراك اليهود مع النبي في الغزو وكلها ضعيفة، هذا إلى جانب أن هناك أحاديث جاءت بمنع اليهود من الغزو مع النبي أصبح من التي أفادت الغزو، مما يرجع أن النفقات كانت في الحرب الدفاعية عن المدينة<sup>(٢)</sup>.

وكفلت الصحيفة الحرية الدينية لليهود، واعتبرتهم «أمة مع المؤمنين»، وضمنت لهم ما يشبه الحكم الذاتي، وخاصة فيما يتعلق بشئونهم الدينية، وأحوالهم الشخصية، أما فيما يخص

(١) أبو عبيد القاسم بن سلام: كتاب الأموال، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، تحقيق محمد خليل

هراس، ط ١، ١٤٠٦ هـ- ١٩٨٦ م، (ص ٢١٩).

(٢) د/ أكرم ضياء العمري: السيرة الصحيحة، (١/ ٢٨٧- ٢٨٩).

الشأن العام فإن مرده إلى النبي كما مر سابقا، ويكون الدخول والخروج بإذن النبي ﷺ، ومنعوا من إجارة قريش أو نصرها لأنها العدو الأول للدولة الناشئة<sup>(١)</sup>.

والحقيقة أن هذه الوثيقة جاءت واضحة في نصوصها على غير مثال سبقها، وشملت نصوصها أغلب ما احتاجته الدولة الناشئة في تنظيم شؤونها السياسية، وتتضح دقة صياغة هذه الوثيقة، من خلال النظر في نصوص المعاهدات الدولية، والدساتير في العصر الحديث، وما تثيره نصوصها من خلاف في المعنى والتطبيق<sup>(٢)</sup>.

ثانيا: تطبيقات دستورية في عهد الخلفاء الراشدين.

لم يلحق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى إلا بعد أن ربي أصحابه تربية كاملة، تؤهلهم لمواصلة المسيرة؛ لنشر دين الله في الأرض، تحت ظل الدولة الإسلامية التي أنشأها الرسول ﷺ فسار الصحابة من بعده على المنهج الذي اختطه لهم ﷺ فكانوا بذلك أفضل الأمة من بعده ﷺ؛ لتربيته على يده وحرصهم الشديد على اقتفاء أثره ﷺ في كل شؤونهم، فكان عصر الخلافة الراشدة الذي توالى فيه أبو بكر، فعمر، فعثمان، فعلي عليه السلام استمرارا لعهد الرسول ﷺ، فقد سار الخلفاء الأربعة على منهاج النبوة واتخذوا ما كان عليه العمل في عهد رسول الله ﷺ قاعدة لهم، واجتهدوا فيما استجد من وقائع ضمن إطار من الكتاب والسنة، واستمروا في نشر دين الله في الأرض، فتوسعت الدولة الإسلامية، وواجهوا أوضاعا ووقائع لم تكن موجودة في عهده ﷺ فاجتهدوا فيها على هدى من كتاب الله وسنة رسوله ومشاورة لأصحابه عليه السلام. فتكونت من قواعد وتطبيقات العهد النبوي واجتهادات وتطبيقات هذا

(١) د. منير البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، (ص ٧٢-٧٣). د/ محمد العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، (ص ٥٤، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩). وينظر بالتفصيل: أستاذنا الدكتور/ محمد نبيل غنايم: قضايا معاصرة دراسة فقهية اجتماعية، دار الهداية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، (ص ٣٢) وما بعدها، (علاقة المسلم بغير المسلم: وتركيز أستاذنا على أن الوثيقة نموذجا للتعايش السلمي والتعامل مع غير المسلمين).

(٢) د/ محمد العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، (ص ٥٨، ٥٩).

العهد سوابق دستورية، تعد معياراً للحكم على ما تلا ذلك من العهود من تطبيقات عملية، وأساساً لكافة الآراء المتعلقة بالجانب السياسي والدستوري من حياة المسلمين، فهذه السوابق الدستورية - فيما يتعلق بالثوابت منها - تعتبر ملزمة للمسلمين في كل وقت، وما كان من المتغيرات فلا إلزام فيه؛ لأن الحكم فيما يتعلق بالمتغيرات يختلف حسب الظروف والمصلحة، وهذا متسق مع طبيعة التشريعات الإسلامية كلها، في اتسامها بالمرونة والصلاحيات للتطبيق، عن طريق البناء على أسسها، والتخريج على أحكامها في كل العصور. وخاصة فيما يتعلق بمبدأ المواطنة وما يخصها من قضايا المساواة بين المسلمين وغيرهم، والعدالة الاجتماعية والتكافل الاجتماعي مثال ذلك:

روى أبو يوسف في كتابه الخراج في عقد الذمة الذي كتبه خالد بن الوليد لأهل الحيرة بالعراق، وكانوا من النصاري: «... وجعلت لهم أيما شيخ ضعيف عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيا فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين هو وعياله»<sup>(١)</sup>. وكان هذا في عهد أبي بكر الصديق، ويحضره عدد كبير من الصحابة، وقد كتب به خالد إلى الصديق ولم ينكر عليه أحد، ومثل هذا يعد إجماعاً.

وروى أيضاً أن عمر بن الخطاب رأى شيخاً يهودياً يسأل الناس، فسأله عن ذلك، فعرف أن الشيخوخة والحاجة ألجأته إلى ذلك، فأخذه وذهب به إلى خازن بيت المال، وأمره أن يفرض له ولأمثاله من بيت المال ما يكفيهم ويصلح شأنهم؛ وقال في ذلك: ما أنصفناه إذ أخذنا منه الجزية شاباً، ثم نأخذله عند الهرم»<sup>(٢)</sup>.

وذكر البلاذري: «أن عمر بن الخطاب عند قدومه الجابية «من أرض الشام مر في طريقه يقوم مجذومين من النصاري، فأمر أن يعطوا من الصدقات وأن يجري عليهم القوت»<sup>(٣)</sup>.

(١) القاضي أبو يوسف: كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت - لبنان، (ص ١٤٤).

(٢) القاضي أبو يوسف: مرجع سابق، (ص ١٢٦).

(٣) البلاذري: فتوح البلدان، ط / بيروت، (ص ١٧٧).

وروي أن علياً أتى برجل من المسلمين قتل رجلاً من أهل الذمة فقامت عليه البيعة، فأمر بقتله، فجاء أخوه فقال إني قد عفوت، فقال فلعلهم قد هددوك وفرقوك، قال: لا، ولكن قتله لا يرد عليّ أخي، وعوضوا لي ورضيت. قال: أنت أعلم؛ من كانت له ذمتنا فدمه كدمننا، وديته كديتنا<sup>(١)</sup>.

ولعل من أهم الوقائع الدستورية في عهد الخلفاء الراشدين عليهم السلام أمر الخلافة والبيعة، حيث لم يحدد الرسول ﷺ الطريقة التي تتبع في اختيار الحاكم، وإنما اكتفى بإيضاح القواعد العامة التي يجب أن تراعى، وبين بستره القولية والعملية المثل العليا التي يجب على الحاكم والمحكومين الالتزام بها، دون ذكر تفاصيل نظام الحكم، إذ أن الظروف الاجتماعية والاقتصادية وغيرها متغيرة ومتبدلة من زمن لآخر، وهي بلا شك مؤثرة في النظام السياسي. وبناء عليه فإن على المسلمين في كل عصر تحديد ما يصلح لذلك العصر في إطار القواعد الرئيسية، والمثل العليا، والمبادئ التي جاء بها الإسلام، فالصحابه رضوان الله عليهم واجهوا بعد وفاة الرسول ﷺ أمر الخلافة بحزم وعزيمة، حتى استقروا على رأي واحد، حتى أنهم خوفاً من أن ينفلت زمام الأمر قدموا البحث فيه على دفن الرسول ﷺ وتجهيزه؛ مراعاة للمصلحة وتقديماً للأهم قبل المهم.

لقد بادر الأنصار إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة لبحث أمر رئاسة الدولة بعد وفاة الرسول ﷺ فعلم بذلك المهاجرون، وأسرع أبو بكر وعمر وأبو عبيد رضي الله عنهم للقاء إخوانهم من الأنصار للمشاركة في اتخاذ القرار، فكان النقاش بينهم الذي يمكن بلورته في آراء ثلاثة هي:

أ- رأي الأنصار بأحقيتهم في الخلافة.

ب- رأي المهاجرين، وعبر عنه أبو بكر، وهو الاعتراف بفضل الأنصار، ولكن هذا الفضل لا يلزم أن تكون الخلافة فيهم، ثم ذكر فضل المهاجرين إلى أن قال: «إن العرب لن

(١) أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي: سنن البيهقي الكبرى، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (٨ / ٣٤).



تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش، هم أوسط العرب نسبا ودارا<sup>(١)</sup>، أي أن الأمر لا بد أن يكون في قريش.

ج- الرأي الثالث هو رأي الحبيب بن المنذر -وهو من الأنصار- يرى بأن يكون من الأنصار أمير ومن المهاجرين أمير.

ودار النقاش بين المجتمعين في أروع صورة للشورى، حيث تكلم كل فريق بما يراه وما يسند رأيه من حجج، وبصراحة تامة لا لبس فيها، بحيث لا يبقى مجال لبس عند اتخاذ القرار، ولم يكن ما حدث في الحقيقة نزاعا من أجل السلطة، أو انتصارا للرأي الشخصي المجرد، بل على العكس من ذلك فهي الشورى بعينها التي حض عليها الإسلام ومدح الله المسلمين بها. ويشبه بعض الباحثين<sup>(٢)</sup> اجتماع السقيفة بجمعية تأسيسية قامت بوضع مستقبل الأمة السياسي.

وبعد مداولة الرأي استقر رأي المجتمع على اختيار أبي بكر الصديق رضي الله عنه خليفة للمسلمين، وتمت البيعة له ممن حضر الاجتماع، وهي البيعة الخاصة، وفي اليوم التالي تمت البيعة العامة في المسجد النبوي لأبي بكر من قبل المسلمين في المدينة.

واستمر بعد ذلك نظام رئاسة الدولة مع اختلاف صورة اختيار الخليفة، أو الإمام أو الملك أو الأمير، كما مر ذكرها

ويمكن تلخيص النقاط التي تستتج من وقائع اختيار الخليفة والبيعة في عهد الخلفاء الراشدين في النقاط التالية:

أ- تأكيد أن أمر اختيار الخليفة أو رئيس الدولة الإسلامية متروك للمسلمين، يقررون فيه ما يلائم مصالحهم.

(١) سيرة ابن هشام، (٢/٦٥٩).

(٢) الدكتور. محمد ضياء الدين الريس في كتابه النظريات السياسية الإسلامية، (ص ٢٧-٣٢)، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٦٩م.

ب- تكريس تطبيق مبدأ الشورى دون تحديد طريقة معينة بذاتها، ويتضح هذا من خلال اختيار الخلفاء الراشدين ومبايعتهم.

ج- الشعور بأهمية القيادة السياسية فإن اختيار أبي بكر رضي الله عنه تم بأسرع وقت، بل وحتى قبل دفن الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث كره أصحاب رسول الله أن يبقوا بعض يوم وليسوا في جماعة، فكان هذا الوعي السياسي في اجتماع كلمة المسلمين وتجنب الفتن والخلاف.

بالإضافة إلى أن وجود القيادة السياسية يكفل استمرار مسيرة الدعوة الإسلامية التي بدأها الرسول صلى الله عليه وسلم ويجعل الدولة (سندا للدين)<sup>(١)</sup>.

ومن تلك الوقائع التي تعتبر دستورية في طبيعتها بعض الخطابات الموجهة من الحكام لأفراد الأمة، والتي تعتبر ميثاقا يبين منهج الحاكم السياسي، ونجد عصر الراشدين مليئا بالأمثلة على هذا الضرب من الوقائع الدستورية، ومن أمثلة ذلك الخطبة التي ألقاها أبو بكر الصديق رضي الله عنه غداة مبايعته خليفة للمسلمين، حيث قال: «أما بعد، أيها الناس فإنني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة: والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه، إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله، لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل، ولا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمهم الله بالبلاء، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم، قوموا إلى صلاتكم يرحكم الله»<sup>(٢)</sup>.

هذا الميثاق الذي أعلنه أبو بكر رضي الله عنه غداة تسلمه مهام منصبه خليفة للمسلمين، يعتبر وثيقة دستورية هامة في تاريخ الدولة الإسلامية فهو على قصره من جوامع الكلم، أوضح فيه أبو بكر طريقته التي سيسير عليها في الحكم، ومنهجه السياسي الذي اختطه لنفسه بعد مبايعته إماما للمسلمين، ويمكن أن يستتج من هذا الميثاق بعض الأمور الدستورية المتعلقة بالمواطنة

(١) د/ محمد العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، (ص ٨١).

(٢) سيرة ابن هشام، (٢/ ٦٦١).

منها ما يلي:

أ- من حق الحاكم على الرعية إعانته عند سيره سيرا صحيحا. ومن حقه أيضا النصح له وبيان ما عليه من أخطاء عندما يسيء استخدام سلطته كأبي فرد من المسلمين، وهذا المبدأ فيه إقرار لحقوق الرعية.

ب- الخض على بعض الأمور الأخلاقية من الصدق وعدم الكذب وعدم انتشار الفواحش، هذه الأخلاقيات التي تشكل سياجا لبناء الأمة وأساسا لبقائها.

ج- المساواة بين الرعية والعدل بينهم في الحقوق والواجبات. وإعلانه أن حقه في طاعتهم له مرتبط بالتزامه بطاعة الله، فإن عصى الله سقط هذا الحق عنهم، وهذا تكريس لقاعدة دستورية إسلامية عظيمة وهي أن طاعة الرعية للراعي مقيدة بطاعة الله وليست مطلقة وذلك يؤدي إلى صيانة حقوق الرعية من الاستبداد والتسلط والظلم وهو ما تدعو إليه النظم الدستورية المعاصرة، حيث نلاحظ سبق النظام الدستوري الإسلامي لهذه النظم.

## الباب الأول

### المواطنة في إطار فقه الدولة

الفصل الثاني: الوطن في الفقه الإسلامي.

ويشتمل على ثلاثة مباحث

المبحث الأول : مفهوم الوطن والانتماء، ويشتمل على مطلبين

المطلب الأول : مفهوم الوطن في اللغة والقرآن والسنة

والقانون والفقه

المطلب الثاني : مفهوم الانتماء والوطنية في الإسلام

المبحث الثاني : دار الإسلام وأحكامها أو الوطن الإسلامي.

ويشتمل على مطلبين

المطلب الأول : مفهوم الدور وأنواعها وأسس التقسيم ودوافعه

المطلب الثاني : تغيير وصف الدار وحكم الإقامة في دار الكفر

المبحث الثالث : الجنسية في الفقه الإسلامي.

ويشتمل على مطلبين

المطلب الأول : مواقع مفهوم المواطنة من مفهوم الجنسية.

المطلب الثاني : الجنسية في الفقه الإسلامي



## المبحث الأول

### مفهوم الوطن والانتماء

**المطلب الأول: مفهوم الوطن في اللغة والقرآن والسنة والفقه والقانون**

#### أولاً: الوطن في اللغة

الوطن في اللغة موطن الإنسان ومحلّه، وهو المنزل يقيم فيه، يقال أوطن فلان أرض كذا أي اتخذها محلاً ومسكناً يقيم به.

والوطن: كل مكان أقام به الإنسان لأمر، ولما تكلم علماء اللغة عن الأمكنة الخاصة بال مخلوقات قالوا وطن الإنسان ومراح الإبل... الخ، وأوطان الغنم مرايضها، والاستيطان الإقامة الدائمة في مكان ما، والجمع أوطان<sup>(١)</sup>.

يلاحظ أن الوطن في لغة العرب هو مكان الإقامة الدائمة، سواء ولد الإنسان في هذا المكان أم لم يولد، وهم يفرقون بين الوطن والموطن حيث إن الأخير يعني إقامة مؤقتة لأمر ما.

#### ثانياً: الوطن في القرآن الكريم

جاء مفهوم الوطن في القرآن بعدة ألفاظ هي (الديار - القرية - الأرض)

#### ١ - الديار

وذلك في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى آلِ الْمَلِكِ مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ مِنْ بَعْدَ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ أَتَبَعْتُمْ لَنَا مَلِكًا نَقْتُلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِينِنَا وَأُتْبِأُنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٤٦].

(١) الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، (١٠٧/٢)، مؤسسة دار الهجرة للطباعة والنشر، ط ٢، ١٤٠٩ هـ

تحقيق د/ مهدي المخزومي، د/ إبراهيم السامرائي، الثعالبي، فقه اللغة، (ص ٦٦)، ابن منظور مرجع

سابق (١٣/ ٤٥١)، محمد قلعجي، معجم لغة الفقهاء، (ص ٦٦)، دار الفانس للطباعة والنشر، بيروت

- لبنان ط ٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

قال ابن كثير<sup>(١)</sup>: أي وقد أخذت منا البلاد وسييت الأولاد<sup>(٢)</sup>.

وقال تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ يَتَضَاهَوْنَ عَلَيْهِمْ بِالْإِيمَةِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسْرَى تَفْتَدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا جِزَاءُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥].

وقال أيضا: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَئِنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٣].

وقال جل شأنه: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أَضِيعُ عَمَلَ عَمِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقُتِلُوا وَقُتِلُوا لَأَكْفِرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٥].

وقال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحُنُفِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَتْهُمْ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدَى الْمُؤْمِنِينَ فَاتَعْتَبِرُوا بِأَوَّلِ الْآتِصَرِ﴾ [الحشر: ٢].

وقال عز وجل: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالُهُمْ يُبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصَرُونَ اللَّهُ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحشر: ٨].

(١) إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضو بن درع القرشي البصري ثم الدمشقي، أبو الفداء، عماد الدين: حافظ مؤرخ فقيه. ولد في قرية من أعمال بصرى الشام، وتوفي بدمشق. تناقل الناس نصائفه في حياته. من كتبه (البداية والنهاية) وتفسير القرآن الكريم وغيرهما كثير. الأعلام (١/ ٣٢٠).

(٢) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، تحقيق: سامي محمد سلامة، (١/ ٦٦).

## ٢- القرية

وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ [النساء: ٧٥].

وقوله سبحانه: ﴿وَإِذْ قُلْنَا أَذْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَتَكُمْ وَسَيَرْزِقُ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٥٨].

وقال سبحانه: ﴿قَالَ أَلَمْأَلَأَ الَّذِينَ أَتَيْتَهُمْ مِنْ قَوْمِهِمْ لِنُخْرِجَنَّكَ يَشْعَبَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَةٍ أَوْ لِنَعُوذَنَّ فِي مَلِيتَنَا قَالَ أُولَئِكَ كَافِرِينَ﴾ [الأعراف: ٨٨].

## ٣- الأرض

وذلك كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمْ أَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا قَالُوا لَيْتَ مَا وَدَّعْتُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جَزَاءُ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣].

وقوله سبحانه: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْهَا﴾ [يوسف: ٥٥].

وقوله جل شأنه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَكُلُّكُمْ أَلْطَالِمِينَ﴾ [إبراهيم: ١٣].

وقوله تعالى: ﴿قَالَ أَجِئْتَنَا لِنُخْرِجَنَّكَ مِنْ أَرْضِنَا بِسُوءِ مَا نَبَأَ عَنْكَ﴾ [طه: ٥٧].

وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا إِنْ تَتَّبِعِ الْهَذَى مَعَكَ تَتَخَفَتُ مِنْ أَرْضِنَا أَوْلَمْ تُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا ءَامِنًا يُحِيطُ إِلَيْهِ يَمُرَّتْ كُلُّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [القصص: ٥٧].



وبعد عرض الآيات التي وردت فيها الألفاظ التي رأى فيها الباحث أنها تشير إلى مفهوم الوطن، لاحظ الباحث أن تلك الآيات أكدت وبطريقة غير مباشرة على أمر فطري ألا وهو حبة الأوطان وهي الأماكن التي ينشأ الإنسان فيها ويتربص وذلك عن طريق عدة أمور هي:

١- جعل الله الخروج من الديار التي يقصد بها الأوطان ومفارقتها معادل لقتل النفس وذلك لما في مفارقة الوطن من مشقة على النفس<sup>(١)</sup>.

٢- الخروج من الأوطان طريقة من طرق التضييق على الدعوة إلى الله والتي استخدمها منكرو النبوات أو هددوا بها كما فعل أصحاب شعيب عليه السلام.

٣- الخروج من الأوطان أو الجلاء عنها بلاء من الله وعذاب في الدنيا قبل الآخرة كما فعل الله مع اليهود كما جاء في سورة الحشر.

٤- مدح الله تعالى أولئك الذين تركوا أوطانهم لأجل الدين لما في ذلك من عظيم التضحية بل وأجزل لهم الثواب يقول الله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحشر: ٨].

٥- شرع الله القتال لأجل الدفاع عن الأوطان التي تحتضن العقيدة وكذلك من أجل الرجوع إليها كما حكى القرآن عن بني إسرائيل: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَكِ مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ اأَبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَانَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٤٦].

يبد أن هناك أمرا لاحظته الباحث وهو أن القرآن لم يتحدث عن الأوطان حديثا مجردا بل إن أي ذكر للديار أو الأرض أو ما يعبر بشكل أو بآخر عن مفهوم الوطن نجده مقرونا

(١) أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي مفاتيح الغيب، دار الفد العربي ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ط١، ١/٥ (٢٧١).

بالكلام عن العقيدة والدين مما يدفع الباحث أن يزعم أن القرآن جعل محبة العقيدة والانتفاء إليها في المقام الأول حتى ولو على حساب الانتفاء إلى الوطن، فالوطن هو الذي يحتضن العقيدة ويستطيع الإنسان أن يكون به في أمان بدينه؛ لذلك فإن الله لم يعذر أولئك الذين ركنوا وأخلدوا إلى أوطانهم رغم أنهم كانوا مستضعفين فيها، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْغُلَامَ الْكَلْبَ طَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧].

ويقول ابن كثير: «الآية الكريمة عامة في كل من أقام بين ظهرائي المشركين وهو قادر على الهجرة، وليس متمكنا من إقامة الدين، فهو ظالم لنفسه مرتكب حراما بالإجماع، وينص هذه الآية»<sup>(١)</sup>.

### ثالثا: الوطن في السنة النبوية

لم يختلف مفهوم الوطن في السنة النبوية عن المفهوم اللغوي أو المفهوم الذي أشار إليه القرآن وهو مستقر الإنسان ومكان إقامته الدائمة ويظهر ذلك جليا كما يلي:

عن عبد الرحمن بن شبل قال: «نهى رسول الله ﷺ عن نقرة الغراب وافتراش السبع وأن يوطن الرجل المكان في المسجد كما يوطن البعير»<sup>(٢)</sup>.

وعن زيد بن ثابت أن أبا بكر قال له: «إن القتل قد استحر يوم القيامة بالقراء في كثير من المواطن»<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن كثير: مرجع سابق (٢/ ٣٨٩).

(٢) رواه أبو داود: كتاب الصلاة، باب صلاة من لا يقيم صلبه في الركوع والسجود، (١/ ٢٩٠)، (كما يوطن البعير) قال محمد شمس الحق العظيم آبادي: «فيه وجهان أحدهما أن يألف مكانا معلوما من المسجد لا يصلي إلا فيه كالبعير لا يأوي من عطشه إلا إلى مبرك دمت قد أوطنه واتخذته مناخا لا يبرك إلا فيه»، (محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب: عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ (٣/ ٧٣)).

(٣) صحيح البخاري: كتاب تفسير القرآن، سورة براءة، رقم (٤٤٠٢)؛ (٤/ ١٧٢٠).

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: «ولأن أكون قد قبلت هذه الثلاثة - أي الاكتفاء بثلاثة أيام كل شهر فقط - كان أحب إلي من أهلي ومالي، لأن رسول الله ﷺ علم ضعف عبد الله ابن عمرو عما وطّن نفسه عليه من الطاعات»<sup>(١)</sup>.

روى أبو داود بسنده أن عثمان صلي بمنى أربعاً لأنه اتخذها وطناً<sup>(٢)</sup>. أي لم يصل قصرأ لأنها صارت له وطناً ومقاماً.

ولللخطابي في غريب الحديث من طريق إبراهيم بن محمد بن عبد العزيز عن أبيه عن الزهري، قال: قدم أصيل - بالتصغير - الغفاري على رسول الله ﷺ من مكة فقال يا أصيل كيف عهدت مكة فقال عهدتها والله قد أخصب جنابها وأعذق إذخرها وأسلم ثامها وأمش سلمها فقال حسبك يا أصيل<sup>(٣)</sup>.

أما حديث «حب الوطن من الإيثار»، فهو موضوع وقد أورده الألباني في السلسلة الضعيفة<sup>(٤)</sup> تحت رقم (٣٦) وقال «ومعناه غير مستقيم إذ إن حب الوطن كحب النفس والمال ونحوه، كل ذلك غريزي في الإنسان لا يمدح بحبه ولا هو من لوازم الإيثار، ألا ترى أن الناس كلهم مشتركون في هذا الحب لا فرق في ذلك بين مؤمنهم وكافرهم؟»<sup>(٥)</sup>.

(١) صحيح ابن حبان، كتاب البر والإحسان، باب ما جاء في الطاعات وثوابها، رقم (٣٥٢)، قال شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم.

(٢) سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب الصلاة بمنى، رقم (١٩٦٢)، قال الألباني ضعيف.

(٣) حد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي أبو سليمان، غريب الحديث، جامعة أم القرى - مكة المكرمة، ١٤٠٢ هـ تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، (١/٢٧٨)، وقوله أعذق إذخرها أي صارت له أفنان كالعدوق، يقال أعذقت النخلة إذا كثر أغذاقها وهي جمع عذق، وأعذق الرجل إذا كثر عدوقه أي نخله، وأسلم ثامها أي أخوص، والسلب خوص الثام، وقوله أمش سلمها هكذا قال الخزاعي قال يريد أنه قد أخرج مشاشه وهو ما يخرج في أطرافه ناعماً رخصاً كالماشاش وهو غلط وإنما هو أمش سلمها أي أورشق واخضر، وينظر في ذلك. النهاية في غريب الأثر لابن الأثير: (٤٢٦/٣).

(٤) محمد ناصر الدين الألباني، السلسلة الضعيفة، مكتبة المعارف - الرياض (١/١١٠).

(٥) محمد ناصر الدين الألباني، السلسلة الضعيفة، (١/١١٣).

وقال المعجلوني<sup>(١)</sup>: والأظهر في معنى الحديث إن صح مبناه أن يحمل على أن المراد بالوطن الجنة فإنها المسكن الأول لأبينا آدم على خلاف فيه أنه خلق فيها أو أدخل بعدما تكمل وأنهم، أو المراد به مكة فإنها أم القرى وقبلة العالم، أو الرجوع إلى الله تعالى على طريقة الصوفية فإنه المبدأ والمعاد كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَأَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾، أو المراد به الوطن المتعارف ولكن بشرط أن يكون سبب حبه صلة أرحامه، أو إحسانه إلى أهل بلده من فقرائه وأيتامه، وما يدل لكون المراد به مكة ما روى ابن أبي حاتم عن الضحاك قال لما خرج النبي ﷺ من مكة فبلغ الجحفة اشتاق إلى مكة فأنزل الله: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ﴾، قال إلى مكة.

وقد ذهب بعض شراح السنة إلى أن الوطن الحقيقي للإنسان هو الجنة فإنها موطنه الأول «لما خُلِقَ آدم أُسْكِنَ هو وزوجته الجنة، ثم أهبطا منها، ووعدا الرجوع إليها، وصالح ذريتهما، فالمؤمن أبداً يحنُّ إلى وطنه الأول»<sup>(٢)</sup>.

واستشهد ببعض أشعار لأحد شيوخه:

فحيَّ على جنَّاتِ صِدْنِ فَإِنَّهَا \*\* مَنَارُكَ الْأُولَى وَفِيهَا الْمُخَيَّمُ  
وَلَكِنَّا سَبِيَّ الْعَدُوِّ فَهَلْ تَرَى \*\* نَعُودُ إِلَى أَوْطَانِنَا وَنُلْمُ

وعن ابن عباس ؓ أن النبي قال في حق مكة عند هجرته منها: (ما أطيبك من بلدة وأحبك إلي ولولا أن قومك أخرجوني ما سكنت غيرك)<sup>(٣)</sup>.

(١) إسماعيل بن محمد المعجلوني الجراحي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، (١/ ٣٤٥).

(٢) ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم بشرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، مكتبة دار التراث، القاهرة (ص ٥١٢).

(٣) سنن الترمذي، كتاب المناقب، باب فضل مكة، رقم (٣٩٦٢)، ابن حبان: صحيح ابن حبان، كتاب الحج، باب فضل مكة، رقم (٣٧٠٩)، (٩/ ٢٣).

وأخرج الشيخان من حديث عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «اللهم حبب إلينا المدينة كحبنا مكة أو أشد»<sup>(١)</sup>.

وأخرج البخاري أن بلالاً قال: «اللهم العن شيبَةَ بنَ ربيعة، وعُتْبَةَ بنَ ربيعة، وأُمَيَّةَ بنَ خَلَفٍ كما أخرجونا من أرضنا إلى أرضي الوباء»<sup>(٢)</sup>.

قال ابن حجر في «الفتح»: وقوله: «كما أخرجونا» أي: أخرجهم من رحمتك كما أخرجونا من وطننا<sup>(٣)</sup>. فلم ينكر النبي على بلال ذلك، بل دعا الله أن يحبب إليهم المدينة فقال: (اللهم حَبِّبْ إِلَيْنَا الْمَدِينَةَ كَحُبِّنَا مَكَّةَ أَوْ أَشَدَّ)<sup>(٤)</sup>.

#### رابعاً: الوطن في اصطلاح الفقهاء

قال الحنفية<sup>(٥)</sup> الوطن ثلاثة أنواع:

الوطن الأصلي: هو الذي ولد فيه أو تزوج، أو لم يتزوج وقصد التعيش فيه، لا الارتحال عنه.

ووطن الإقامة: موضع نوى الإقامة فيه نصف شهر فما فوقه.

ووطن السكنى: هو ما ينوي الإقامة فيه دون نصف شهر

وعند المالكية أيضاً يفرقون بين الوطن وبين البلد كما جاء في شرح مختصر خليل للخرشي<sup>(٦)</sup>:

(١)، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب كراهية النبي ﷺ أن تعمر المدينة رقم (١٧٩٠)، (٢/٦٦٦)،

صحيح مسلم، كتاب الحج، باب الترغيب في سكن المدينة والصبر على لأوائها، رقم (١٣٧٦).

(٢) الحديث السابق.

(٣) أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري الناشر: دار

المعرفة - بيروت، (١٣٧٩)، (٧/٢٦٣).

(٤) سبق تخريجه.

(٥) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١/١٠٣).

(٦) شرح مختصر خليل للخرشي، فصل صلاة المسافر (١/١٨٥).

الْبَلَدُ غَيْرُ الْوَطَنِ؛ لِأَنَّ الْوَطَنَ هُوَ مَا سَكَنَ فِيهِ وَتَوَى الْإِقَامَةَ عَلَى التَّائِيدِ، وَالْبَلَدُ مَا كَانَ مَنشَأَ لَهُ وَلِأَصْلِهِ وَلَوْ لَمْ يَنْتَوِ الْإِقَامَةَ عَلَى التَّائِيدِ.

وعند الزيدية<sup>(١)</sup>: «وَالْوَطَنُ وَهُوَ مَا تَوَى الْمَالِكُ لِأَمْرِهِ اسْتِيطَانَهُ أَيْ أَنْ يَتَّخِذَهُ وَطَنًا، وَإِنَّمَا يَصِيرُ وَطَنًا بِشَرْطِ أَنْ يَغْزِمَ عَلَى اللَّبْثِ فِيهِ أَبَدًا غَيْرَ مُقَيَّدِ الْإِنْتِهَاءِ وَلَوْ تَوَى أَنَّهُ يَسْتَوِطِنُهُ فِي زَمَانٍ مُسْتَقْبَلٍ نَحْوُ أَنْ يَقُولَ عَزَمْتُ عَلَى آلِي أَسْتَوِطِنُ بَلَدَ فُلَانٍ بَعْدَ مُضِيِّ شَهْرَيْنِ مِنْ وَفْقِي هَذَا أَوْ أَكْثَرَ فَإِنَّهُ يَصِيرُ وَطَنًا يَهَذَا الْعَزْمِ وَتَتَّبِعُهُ أَحْكَامُ الْوَطَنِ».

تبين مما سبق أن أهمية الوطن عند الفقهاء تبرز عندما يتعرضوا لأحكام صلاة السفر فإن صلاة المسافر تتوقف على طبيعة المكان الذي يقيم فيه من حيث بعده عن وطنه الأصلي، وكذا مدة إقامته فيه وعلى هذا بنى الفقهاء أحكامهم، ومن خلاله فرقوا بين الأنواع من الأوطان.

كذلك فإنهم تعرضوا لمفهوم الوطن عندما تحدثوا عن أحكام الحج، والتغريب للزاني غير المحصن، وأحكام الحضانة، غير ذلك من الأحكام التي تتوقف في طبيعتها على الإقامة والاستقرار.

بيد أن الباحث هنا لا يقصد الحديث عن الوطن من خلال ذلك المفهوم وإنما يريد الباحث أن يتعرض لمفهوم الوطن بالمعنى السياسي له، أي أنه بقعة جغرافية تحت سلطة حاكمية، وهو ما يقابله عند الفقهاء مفهوم الدار، يقول ابن عابدين «المراد بالدار: الإقليم المختص بقهر ملك إسلام أو كفر، لا ما يشمل دار السكنى حتى يرد أنه غير مانع، فافهم»<sup>(٢)</sup>، وسوف يفرد الباحث مبحثاً خاصاً للحديث عن أحكام الدور في هذا الفصل بالوجه الذي يخدم قضية البحث.

(١) أَحْمَدُ بْنُ قَاسِمٍ الْعَنْسِيُّ، التاج المذهب لأحكام المذهب، (١/ ٢٦٥-٢٦٦)، دار الكتاب الإسلامي.

(٢) ابن عابدين: حاشية رد المحتار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (٤/ ٣٤٥)، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

## المطلب الثاني: الانتماء والوطنية في الشريعة الإسلامية

## [أ]: الانتماء في اللغة والاصطلاح

يقال: انتمى فلان إلى فلان، إذا ارتفع إليه في النسب. ونهاه جَدُّه، إذا رفع إليه نسبه؛ وكل ارتفاع: انتماء، يقال: انتمى فلان فوق الوسادة؛ وَنَمَيْتُهُ إِلَى أَبِيهِ نَعْيًا وَنُبِيًّا وَأَنْمَيْتُهُ عَزَوْتَهُ وَنَسَبَتَهُ، وَأَنْتَمَى هُوَ إِلَيْهِ انْتَسَبَ، وَفُلَانٌ يَنْتَمِي إِلَى حَسَبٍ وَيَنْتَمِي يَرْتَفِعُ إِلَيْهِ، وَمِنْ مَعَانِيهِ أَيْضًا الْعَزْوَةُ، وَالْعِزْوَةُ انْتِمَاءُ الرَّجُلِ إِلَى قَوْمِهِ. تقول: إِلَى مَنْ عِزْوَتُكَ، فيقول: إِلَى عَمِيمٍ<sup>(١)</sup>.

«ويشير مفهوم الانتماء إلى الانتساب لكيان ما يكون الفرد متوحدًا معه مندمجًا فيه، باعتباره عضواً مقبولاً وله شرف الانتساب إليه، ويشعر بالأمان فيه، وقد يكون هذا الكيان جماعة، طبقة، وطن، وهذا يعني تداخل الولاء مع الانتماء والذي يعبر الفرد من خلاله عن مشاعره تجاه الكيان الذي ينتمي إليه. ويؤكد الباحثون استحالة حياة الفرد بلا انتماء، ذاك الذي يبدأ مع الإنسان منذ لحظة الميلاد صغيراً بهدف إشباع حاجته الضرورية، وينمو هذا الانتماء بنمو ونضج الفرد إلى أن يصبح انتماءً للمجتمع الكبير الذي عليه أن يشبع حاجات أفرادِهِ. ولا يمكن أن يتحقق للإنسان الشعور بالمكانة والأمن والقوة والحب والصدقة إلا من خلال الجماعة، فالسلوك الإنساني لا يكتسب معناه إلا في موقف اجتماعي، إضافة إلى أن الجماعة تقدم للفرد مواقف عديدة يستطيع من خلالها أن يظهر فيها مهاراته وقدراته، علاوة على أن شعور الفرد بالرضا الذي يستمدّه من انتمائه للجماعة يتوقف على الفرص التي تتاح له كي يلعب دوره بوصفه عضواً من أعضائها»<sup>(٢)</sup>.

(١) الخليل بن أحمد، مرجع سابق (٢/ ٢٠٦)، الأزهرى، تهذيب اللغة (٥/ ٢٢٥)، محمد بن مكرم بن منظور

الأفريقي المصري، مرجع سابق (١٥/ ٣٤١).

(٢) محمد فرغلي فراج، عبد الستار إبراهيم، السلوك الإنساني، ط١، القاهرة، دار الكتب الجامعية، ١٩٧٤م،

(ص ١٣٨-١٤٣).

والمعنى الاصطلاحي الذي يقصده الباحث لمفهوم الانتباء لا يختلف عن المعنى اللغوي، فهو الانتساب إلى جهة معينة ويتحدد نوع ذلك الانتباء بنوع الجانب الذي يتوجه إليه سواء كان هذا الجانب عقيدة فيتسمى بها فيقال مثلاً يهودي، بوذي ... الخ، أو عرق أو لغة أو انتساب جغرافي فيقال مصري، سوري ... الخ ويعد مفهوم الانتباء مفهوماً مركباً يتضمن العديد من الأبعاد والتي أهمها<sup>(١)</sup>:

### ١- الهوية

يسمى الانتباء إلى توطيد الهوية، وهي في المقابل دليل على وجوده، ومن ثم تبرز سلوكيات الأفراد كمؤشرات للتعبير عن الهوية وبالتالي الانتباء، الهوية: هي حقيقة الشيء التي تميزه عن غيره، فهي ماهيته، والماهية بكسر الهماء نسبة إلى «ما هو؟»، والجمع ماهيات، وهي كنه الشيء وحقيقته وما يضاف إلى هذه الماهية من صفات عقلية وجسمية وخلقية<sup>(٢)</sup> وقد دل عليها حديث أم المؤمنين صفية بنت حيي بن أخطب رضي الله عنها قالت: (كنت أحب ولد أبي إليه وإلى عمي أبي ياسر، لم ألقها قط مع ولدهما إلا أخذاني دونه، فلما قدم رسول الله ﷺ المدينة، ونزل بقاء، غدا عليه أبي وعمي مُغَلَّسَيْن، فلما يرجعا حتى كانا مع غروب الشمس، فأتيا كائِن ساقطين يمشيان الهولنا، فهششت إليهما كما كنت أصنع، فوالله ما التفت إليّ واحد منهما مع ما بهما من الغم، وسمعت عمي أبا ياسر وهو يقول لأبي: (أهو هو؟)، قال: (نعم والله)، قال عمي: (أتعرفه وثبته؟)، قال: (نعم!)، قال: (فما في نفسك منه؟)، أجاب: (عداوته، والله ما بقيتُ!)<sup>(٣)</sup>، وفي قوله: (أهو هو؟) إشارة إلى هوية النبي وآله الموصوف في التوراة.

(١) طلعت منصور وآخرون، أسس علم النفس العام، القاهرة، الأنجلو المصرية، ١٩٨٤م، (ص ١٣٥).

(٢) علي بن محمد بن علي الجرجاني: الترميمات، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

تحقيق: إبراهيم الأبياري، (ص ٢٥٠).

(٣) ابن هشام، مرجع سابق (١/ ٥١٨-٥١٩).



إذن فالهوية هي: (المفهوم الذي يكوّنه الفرد عن فكره وسلوكه اللذين يصدران عنه، من حيث مرجعها الاعتقادي والاجتماعي) وبهذه الهوية يتميز الفرد ويكون له طابعه الخاص، فهي بعبارة أخرى: (تعريف الإنسان نفسه فكراً وثقافةً وأسلوب حياة). وكما أن للفرد هوية فكذا للمجتمع والأمة هوية مستقلة تتميز بها عن غيرها، والانتفاء الوجداني والانتساب إلى الهوية ينبع من إرادة النفس، فهي قابلة له، راضية عنه، معترضة به، وهذا الانتفاء هو الزمام الذي يملك النفس، ويحدد أهداف صاحب الهوية، ويرتب أولوياته في الحياة، فتصنيف النفس به، وتندمج فيه، وتتصر له، وتوالي وتعادي فيه، مع نفي الانتساب إلى هوية مضادة أو مزاحمة، أي: أن هذا التفاعل النفسي ينتج عنه بناء حواجز نفسية بين الشخص وبين من يخالفونه الهوية.

ونظراً لأن للهوية علاقة أساسية بمعتقدات الفرد ومسلّماته الفكرية، فإنها هي الموجه لاختياره عند تعدد البدائل، وهي التي تقوم «بتهذيب» سلوكه، بحيث تجعل هذا معنى وغاية، كما أنها تؤثر تأثيراً بليغاً في تحديد سمات شخصيته، وإضفاء صفة «الثبات والاستقرار، والوحدة» على هذه الشخصية، فلا يكون إمعة، ولا منافقاً، ولا ذا وجهين.

وبالنسبة للمجتمع فإن الهوية تصبح الواحة النفسية التي يلوذ بها أفراد الجماعة، والحصن الذي يتحصنون بداخله، والنسيج الضام، أو المادة اللاصقة التي تربط بين لبناته، والتي إذا فُقدت تشتت المجتمع، وتنازعه التناقضات.

والهوية الإسلامية في المقام الأول انتهاء للعقيدة، يترجم ظاهراً في مظاهر دالة على الولاء لها، والالتزام بمقتضياتها، فالعقيدة الإسلامية التوحيدية هي أهم الثوابت في هوية المسلم وشخصيته، وهي أشرف وأعلى وأسمى هوية يمكن أن يتصف بها إنسان، فهي انتهاء إلى أكمل دين، وأشرف كتاب نزل على أشرف رسول إلى أشرف أمة، بأشرف لغة، بسفارة أشرف الملائكة، في أشرف بقاع الأرض، في أشرف شهور السنة، في أشرف لياليه وهي ليلة القدر، بأشرف شريعة وأقوم هدي.

## ٢- الجماعة

إن الروابط الانتهازية تؤكد على الميل نحو الجماعة، ويعبر عنها بتوحد الأفراد مع الهدف العام للجماعة التي ينتمون إليها، وتؤكد الجماعة على كل من التعاون والتكافل والتماسك، والرغبة الوجدانية في المشاعر الدافئة للتوحد. وتعزز الجماعة كل من الميل إلى المحبة، والتفاعل والاجتماعية، وجميعها تسهم في تقوية الانتماء من خلال الاستمتاع بالتفاعل الحميم للتأكيد على التفاعل المتبادل.

## ٣- الولاء أو الموالة

الولاء جوهر الالتزام، يدعم الهوية الذاتية، ويقوي الجماعة، ويدعو إلى تأييد الفرد لجماعته ويشير إلى مدى الانتماء إليها، ومع أنه الأساس القوي الذي يدعم الهوية، إلا أنه في الوقت ذاته يعتبر الجماعة مسؤولة عن الاهتمام بكل حاجات أعضائها من الالتزامات المتبادلة للولاء، بهدف الحماية الكلية، وهي مصدر والى يوالي موالة والموالة أعم من التولي، حيث إن الموالة هي المحبة، فكل من أحببته وأعطيته ابتداء من غير مكافأة فقد أوليته وواليته والمعنى أدنيه إلى نفسك، ووالى فلان فلانا إذا أحبه وأدناه إليه<sup>(١)</sup>.

والموالة تعني التقرب وإظهار الود بالأقوال والأفعال والنوايا، لمن يتخذ الإنسان وليا، فإن كان هذا التقرب مقصودا به الله ورسوله والمؤمنين، فهي الموالة الشرعية الواجبة على كل مسلم<sup>(٢)</sup>، فإذا كانت الموالة بمعنى المساعدة والمسالمة والمعاشرة الجميلة في الدنيا، مع عدم الرضا بحال الكافر فهذا أمر غير منهي عنه، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿لَا يَتَنَبَّهُوا عَلَى الَّذِينَ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُوا فِي الَّذِينَ وَلَمْ تَخْرُجُوا مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبْؤَهُمْ وَتَقَبَّلُوهُمْ إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ إِنَّمَا يَتَنَبَّهُوا عَلَى الَّذِينَ قَتَلُوا فِي الَّذِينَ وَأَخْرَجُوا مِنْ دِينِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿[المنحة: ٨-٩].

(١) ابن منظور مرجع سابق (٤٠٥/١٥)، الزبيدي (٤٠١/١٠).

(٢) د/ محمد نعيم ياسين: الإيمان - أركانه - حقيقته - نواقضه (ص ١٨٨).

وإذا كانت الموالاة بمعنى المحالفة والمناصرة ضد المسلمين، والرضا عن الكفار، وبما هم فيه من كفر، فلا يبقى مؤمناً مع كونه بهذه الصفة لأن الرضا بالكفر كفر، ولأن في مناصرة الكافرين على المسلمين ضرراً بالغاً بالكيان الإسلامي، وإضعافاً لقوة الجماعة المسلمة، وهذا النوع من الموالاة قد نهى الله عنه بقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً وَيَحْذَرِكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَلِلَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٢٨]<sup>(١)</sup>.

[ب]: الانتهاء في القرآن والسنة

أولاً: الانتهاء في القرآن الكريم

أكد القرآن على حقيقة هامة ومدحها وهي الانتهاء إلى الإسلام عقيدة وشرعية وذلك في أكثر من موضع:

قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [فصلت: ٣٣].

يقول ابن عاشور: ﴿وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ فهو ثناء على المسلمين بأنهم افتخروا بالإسلام واعتزوا به بين المشركين ولم يتستروا بالإسلام. والاعتزاز بالدين عمل صالح ولكنه خص بالذكر لأنه أريد به غيظ الكافرين. ومثال هذا ما وقع يوم أحد حين صاح أبو سفيان: اغْلُ هُبْلًا، فقال النبي ﷺ قولوا: «الله أهلى وأجل»<sup>(٢)</sup>.

وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النساء: ١٢٥].

(١) الشيخ: محمد علي السائس: تفسير آيات الأحكام (٦/٢).

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، (٣٨/١٣)، صحيح البخاري، باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب وعقوبة من عصى إمامه، حديث رقم (٢٨٧٤) عن البراء بن عازب، (٣/١١٠٥).

وقال القرطبي<sup>(١)</sup>: فضل دين الإسلام على سائر الأديان.

وقال عز وجل: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

قال ابن كثير: «هذه أكبر نعم الله، عز وجل، على هذه الأمة حيث أكمل تعالى لهم دينهم، فلا يحتاجون إلى دين غيره، ولا إلى نبي غير نبيهم، صلوات الله وسلامه عليه؛ ولهذا جعله الله خاتم الأنبياء، وبعثه إلى الإنس والجن»<sup>(٢)</sup>.

وقال تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَبِيدُونَ﴾ [البقرة: ١٣٨].

قال ابن كثير: «وقوله: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾: دين الله»<sup>(٣)</sup>.

وقال جل جلاله: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

يقول الألويسي: «اعتراض بين كلامين متصلين وقعا خطاباً له ﷺ استطراداً للمدح المؤمنين بوجه آخر أو تأكيداً لرد الإنكار بأن هذه الأمة وأهل هذه الملة شهداء عليكم يوم الجزاء وشهاداتهم مقبولة عندكم فأنتم إذا أحق بإتباعهم والافتداء بهم فلا وجه لإنكاركم عليهم»<sup>(٤)</sup>.

وقال عز وجل في شرف هذا الانتفاء: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، ثم ذكر حيثيات هذه الخيرية: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، فالمؤمنون الصادقون هم خير أمة أخرجت للناس.

(١) القرطبي، مرجع سابق (٣٩٩/٥).

(٢) ابن كثير، مرجع سابق (٢٦/٣).

(٣) ابن كثير، مرجع سابق (٤٥٠/١).

(٤) الألويسي، مرجع سابق (٣٨/٢).

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُ شُعْبًا وَفَصِيلًا لِّتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

هذه الآية حددت وبصورة غير مباشرة دوائر الانتماء في محيط الإنسان فأول دائرة هي محيط الأسرة الأب، الأم، وقد جاء الأمر من الله بتثبيت هذا الانتماء وعدم التخلي عنه فقال في سورة الأحزاب: ﴿أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥].

وأخرج البخاري بسنده عن أبي ذر رضي الله عنه أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ ادَّعَى لِغَيْرِ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُهُ إِلَّا كَفَرَّ وَمَنْ ادَّعَى قَوْمًا لَيْسَ لَهُ فِيهِمْ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»<sup>(١)</sup>.

ثم تأتي الدائرة الثانية من دوائر الانتماء وهي القبيلة ثم الانتماء إلى الوطن، وفي القرآن شبه بذلك الانتماء المكاني حيث وصف من اشترى يوسف عليه السلام وقال عنه: ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ﴾ [يوسف: ٢١].

ولكن الله تبارك وتعالى حسم الأمر في النهاية وبين الانتماء الذي يحتضن جميع الانتماءات وهو الانتماء إلى الدين حيث هو معيار الخيرية ومصدر الفخر والاعتزاز وهو انتماء إلى الله عز وجل، وإلى رسول الله ﷺ، وإلى عباد الله الصالحين وأوليائه المتقين؛ حيث قال: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ﴾، وعلى أساس ذلك الانتماء يوالي المسلم ويعادي، قال تعالى: ﴿إِنَّا وَلِيُّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥].

قال الشوكاني في فتح القدير: «لما فرغ سبحانه من بيان من لا تحل موالاته، بين من هو الولي الذي تحب موالاته»<sup>(٢)</sup>.

(١) صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب نسبة اليمن إلى إسمايل، رقم (٣٣١٧).

(٢) الشوكاني، فتح القدير (٢/ ٣٢٤).

ثانيا: الانتهاء في السنة النبوية:

عن أبي هريرة، رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «حسب الرجل دينه، ومروءته عقله»<sup>(١)</sup>.  
وعن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله أذهب عنكم عيبة<sup>(٢)</sup> الجاهلية، والفخر بالأبواء مؤمن تقي وفاجر شقي الناس بنو آدم وآدم خلق من تراب ليتين أقوام من فخرهم بآبائهم في الجاهلية أو ليكونن أهون على الله من الجعلان التي تدفع التين بأنفها»<sup>(٣)</sup>، فقد أخبر رسول الله ﷺ أن الشرف بأولئك قد سقط، ثم كانت العرب قبائل، فكل كان ينتمي إلى أحدها، فصار نعوت المؤمنين بدل قبائل العرب، ومراتب الدين بدل شعوبها، قال الله تعالى: ﴿الْمُتَّقُونَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَمِنْهُمْ شُعَبٌ مِمَّنْ بَدَلْ أَسْمَاءَ آبَائِهِمْ بِآئِهِمْ﴾

(١) أورد هذا الأثر ابن أبي شيبة في مصنفه ووقفه على عمر بن الخطاب ونصه: «حسب الرجل دينه ومروءته خلفه وأصله عقله»، (٩٠/٦)، والبيهقي في شعب الإيمان (١٦٠/٤)، موقوف أيضا على عمر، وقال صاحب كنز العمال: والخرائطي في مكارم الأخلاق، وابن المزيان في المروءة، وصححه (٢٦٥/١٦). وهو موقوف أيضا على عمر. أما حديث أبي هريرة وقد ذكره الكلاباذي بسنده قال: ثنا أبو إسحاق إبراهيم بن بشروية بن علي قال: ح أبو علي صالح بن محمد قال: ح علي بن الجعد قال: ح مسلم بن خالد الزنجي، عن العلاء بن عبد الرحمن، عن أبيه، عن أبي هريرة، رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «حسب الرجل دينه، ومروءته عقله»، فقد جاء في مسند أحمد «كرم الرجل دينه ومروءته عقله وحسبه خلقه» (٣٦٥/٢)، وهو ضعيف والصحيح هو الموقوف كما قال البيهقي (١٩٥/١٠). وينظر: علي بن الجعد بن عبيد أبو الحسن الجوهري البغدادي: مسند ابن الجعد، مؤسسة نادر - بيروت الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، تحقيق: عامر أحمد حيدر، (ص ٤٣٥).

(٢) عيبة الجاهلية: نخوتها وكبرها وفخرها وتعاظمها.

(٣) سنن البيهقي: كتاب الشهادات، باب شهادة أهل العصية، (٢٣٢/١٠). وهو حديث حسن كما قال الألباني في صحيح سنن الترمذي: (٢٥٤/٣)، وفي الباب عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ خطب الناس يوم فتح مكة فقال: «يا أيها الناس إن الله قد أذهب عنكم عيبة الجاهلية وتعاظمها بآبائها فالناس رجالان بر تقي كريم على الله وفاجر شقي هين على الله والناس بنو آدم وخلق الله آدم من تراب قال الله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» [المحرمات: ١٣] وهو صحيح. المرجع السابق (١٠٨/٣).

الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ<sup>١</sup> وَبَيَّنَّ الْمُؤْمِنِينَ ﴿[النوبة: ١١٢]، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنِينَ وَالْقَنِينَ وَالصَّدِيقِينَ وَالصَّدِيقَاتِ وَالصَّبِيرِينَ وَالصَّبِيرَاتِ وَالْخَشِيعِينَ وَالْخَشِيعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّابِغِينَ وَالصَّابِغَاتِ وَالْحَفِظِينَ وَالْحَفِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] فالانتفاء إلى هذه الأوصاف والشرف بهذه أنسب دون الآباء والسلف.

وفي المستدرك للحاكم<sup>(١)</sup> عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ، قَالَ: خَرَجَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ إِلَى الشَّامِ وَمَعَنَا أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ فَأَتَوْا عَلَى مَخَاضَةٍ وَعُمَرُ عَلَى نَاقَةٍ لَهُ فَتَرَلَّ عَنْهَا وَخَلَعَ خُفَيْهِ فَوَضَعَهُمَا عَلَى عَاتِقِهِ، وَأَخَذَ بِرِجَامٍ نَاقَتِهِ فَمَخَّضَ بِهَا الْمَخَاضَةَ، فَقَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْتَ تَفْعَلُ هَذَا، تَخْلَعُ خُفَيْكَ وَتَضَعُهُمَا عَلَى عَاتِقِكَ، وَتَأْخُذُ بِرِجَامٍ نَاقَتِكَ، وَتَحْوِضُ بِهَا الْمَخَاضَةَ؟ مَا يَسْرُنِي أَنَّ أَهْلَ الْبَلَدِ اسْتَشَرُّوكَ، فَقَالَ عُمَرُ: «أَوْهَ لَمْ يَقُلْ دَا عَمْرُكَ أَمَا عُبَيْدَةَ جَعَلَتْهُ نَكَالًا لَأُمَّةٍ مُحَمَّدٍ ﷺ إِنَّا كُنَّا أَذَلَّ قَوْمٍ فَأَعَزَّنَا اللَّهُ بِالْإِسْلَامِ فَمَهْمَا تَطْلُبُ الْعِزَّةَ يَغْيِرَ مَا أَعَزَّنَا اللَّهُ بِهِ أَذَلَّنَا اللَّهُ».

وأخرج البخاري<sup>(٢)</sup> بسنده عن جابر رضي الله عنه قال:

عَزَّوْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَقَدْ نَابَ مَعَهُ نَاسٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ حَتَّى كَثُرُوا وَكَانَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلٌ لَعَابٌ فَكَسَعَ أَنْصَارِيًّا فَغَضِبَ الْأَنْصَارِيُّ غَضَبًا شَدِيدًا حَتَّى تَذَاعَوْا وَقَالَ الْأَنْصَارِيُّ يَا لَأَنْصَارٍ وَقَالَ الْمُهَاجِرِيُّ يَا لَلْمُهَاجِرِينَ فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: «مَا بَالُ دَعْوَى أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ» ثُمَّ قَالَ: «مَا شَأْنُهُمْ» فَأَخْبَرَ بِكَسَعَةِ الْمُهَاجِرِيِّ الْأَنْصَارِيَّ، قَالَ: فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «دَعُوهَا فَإِنَّهَا

(١) المستدرك للحاكم، كتاب الإيذان، برقم (٢٠٧)، وهو حديث صحيح كما قال الألباني: السلسلة الصحيحة (١/١١٧)، رقم (٥).

(٢) صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوى الجاهلية، رقم (٣٣٣٠)، وأخرجه مسلم في البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالما أو مظلوما رقم (٢٥٨٤).

خَيْبَةً»، ورواية مسلم<sup>(١)</sup>: «دعوها فإنها متنة». مع أن هذه «يا للأنصار يا للمهاجرين» أوصاف يحبها الله ورسوله، فالله عز وجل سمي المهاجرين بهذا الاسم، وهو الذي سمي الأنصار بهذا الاسم، ﴿وَالسَّيْقُوتَ الْأُولَى مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَنٍ﴾ ومع ذلك لما أصبحت الدعوة هنا على غير حق تعصب للباطل أصبحت من دعوى الجاهلية.

وفي مسند أحمد<sup>(٢)</sup>: عَنْ زَيْدِ بْنِ سَلَامٍ عَنْ جَدِّهِ مَطْطُورٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ -أَرَاهُ أَبَا مَالِكٍ الْأَشْعَرِيَّ- قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «وَأَنَا أَمْرُكُمْ بِخَمْسٍ أَمْرُكُمْ بِالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَالْجَمَاعَةِ وَالْهِجْرَةِ وَالْجِهَادِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمَنْ خَرَجَ مِنَ الْجَمَاعَةِ قِيدَ شِبْرٍ فَقَدْ خَلَعَ رِيقَهُ الْإِسْلَامَ مِنْ رَأْسِهِ وَمَنْ دَعَا دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ فَهُوَ جُنَاءٌ جَهَنَّمَ» قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَإِنْ صَامَ وَصَلَّى؟ قَالَ: «نَعَمْ وَإِنْ صَامَ وَصَلَّى وَلَكِنْ تَسَمَّوْا بِاسْمِ اللَّهِ الَّذِي سَمَّيْتُمْ عِبَادَةَ اللَّهِ الْمُسْلِمِينَ الْمُؤْمِنِينَ».

أذن فكل ما خرج عن دعوى الإسلام والقرآن من نسب أو بلد أو جنس أو مذهب أو طريقة فهو من دعوى الجاهلية.

والدعاء بدعوى الجاهلية كاللجوء إلى القبائل والعصية للإنسان ومثله التعصب للمذاهب والطوائف والمشايخ وتفضيل بعض على بعض، وكونه متسبباً إليه يدعو إلى ذلك ويوالي عليه ويعادي ويزن الناس به فكل هذا من دعوى الجاهلية.

وقد علم الصحابة هذه الحقيقة فأبعدوا كل انتهاء يعارض الانتهاء للعقيدة ولو كان حب الوالد والولد فما بالك بالأرض والوطن.

روى ابن جرير<sup>(٣)</sup> بسنده عن ابن زيد قال: دعا رسول الله ﷺ عبد الله بن عبد الله بن أبي

(١) صحيح مسلم رقم (٢٥٨٤)، وسبق تحريجه.

(٢) مسند أحمد (٤/١٣٠).

(٣) ابن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (١٠٥/١٢).



قال: «ألا ترى ما يقول أبوك؟» قال: ما يقول أبي؟ -بأبي أنت وأمي- قال: «يقول لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل» فقال: فقد صدق والله يا رسول الله، أنت والله الأعز وهو الأذل، أما والله لقد قدمت المدينة يا رسول الله وأن أهل يثرب ليعلمون ما بها أحد أبر بوالده مني، ولئن كان يرضي الله ورسوله أن آتيها برأسه لآتيها به، فقال رسول الله ﷺ: «لا»، فلما قدموا المدينة قام عبد الله بن عبد الله بن أبي علي بابها بالسيف لأبيه، قال: أنت القائل: لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل؟ أما والله لتعرفن العزة لك أو لرسول الله ﷺ؟ والله لا يأويك ظلها ولا تأويه أبداً إلا بإذن من الله ورسوله، فقال: يا للخزرج! ابني يمنعني بيتي! يا للخزرج ابني يمنعني بيتي! فقال: والله لا يأويه أبداً إلا بإذن منه، فاجتمع إليه رجال فكلّموه فقال: والله لا يدخلن إلا بإذن من الله ورسوله، فأتوا النبي ﷺ فأخبروه فقال: «اذهبوا إليه فقولوا له: خله ومسكنه»، فأتوه فقال: أما إذ جاء أمر النبي ﷺ فنعم.

فالتعصب إذن للأوطان أو للأنساب أو الدعوة للقومية أو الوطنية هو أمر من أمور الجاهلية، فكيف بالسعي لتعميق هذه الانتماءات، ثم أيضاً التفريق بين الناس على هذا الأساس، ووزنهم بهذا الميزان: ميزان القوميات والوطنيات واللغات والأجناس؟ كل هذا من دعوى الجاهلية.

وينبغي أن نعلم أن الانتماء لهذا الدين لا يتعارض مع حب الأوطان ولا مع حب العربية، فحب الأوطان فطرة وجيلة وقد كان النبي ﷺ يحب مكة ولولا أنه أخرج منها ما خرج.

وكذلك العربية حبها من الدين، وخدمة الأوطان من دين الإسلام وأن تسعى في قوتها وعزتها ورفعتها ما دامت بلد الإسلام، وحب اللغة العربية وحب العرب كل هذا من الإيمان. وفي حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا قدم من سفر فأبصر درجات المدينة أوضع ناقته، وإن كانت دابة حركها» قال أبو عبد الله: زاد الحارث بن عمير

عن حميد: «حركها من حبيها»<sup>(١)</sup>.

وقوله: «أوضع نافته»: يقال: وضع البعير، أي: أسرع في مشيه، وأوضعه راكمه، أي: حمله على السير السريع. قال ابن حجر<sup>(٢)</sup>: «وفي الحديث دلالة على فضل المدينة، وعلى مشروعية حب الوطن والحنين إليه».

وعن علي قال: لما قدمنا المدينة أصبنا من ثمارها، فاجتويتها، وأصابنا بها وعك وكان النبي يتخبر عن بدر<sup>(٣)</sup>.

قال ابن عبد البر<sup>(٤)</sup> في «الاستذكار»: «وفيه بيان ما عليه أكثر الناس من حنينهم إلى أوطانهم وتلهفهم على فراق بلدانهم التي كان مولدهم بها ومنشأهم فيها».

«فاجتويتها»: أي؛ أصابنا الجوى، وهو المرض وداء الجوف إذا تطاول، وذلك إذا لم يوافقهم هواؤها واستوخموها. «يتخبر»: أي؛ يتعرف، إذا سأل عن الأخبار.

ومن حنين الإنسان إلى بلده، أنه إذا غاب عنها وقدم عليه شخص منها سألها عنها، يتلمس أخبارها كما مر في حديث أصيل الغفاري، وهذا كليم الله موسى عليه السلام حن إلى وطنه بعد أن خرج منها مجبراً قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ [القصص: ٢٩].

(١) صحيح البخاري، أبواب العمرة، باب من أسرع نافته إذا بلغ المدينة، رقم (١٧٠٨)، (٢/٦٣٨).

(٢) ابن حجر: فتح الباري، (٣/٦٢١).

(٣) مسند أحمد: (١/١١٧).

(٤) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، الاستذكار، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معروض، (٨/٢٣٩).

وهو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المالكي، أبو عمر ولد ٣٦٨هـ وتوفي ٤٦٣هـ من كبار حفاظ الحديث، يقال له حافظ المغرب ولد بقرطبة، من كتبه الاستيعاب في تراجم الصحابة، و«جامع بيان العلم وفضله». الأعلام: (٨/٢٤٠).

قال ابن العربي في «أحكام القرآن»<sup>(١)</sup>: «قال علماءنا لما قضى موسى الأجل طلب الرجوع إلى أهله وحنّ إلى وطنه وفي الرجوع إلى الأوطان تقتحم الأغرار وتركب الأخطار وتعلل الخواطر ويقول لما طالّت المدة لعله قد نسيت التهمة وبليت القصة».

وعما جاء عن السلف وجنينهم إلى أوطانهم، ما أخرجه أبو نعيم في «الحلية»، أن إبراهيم بن أدهم قال: «ما قاسيت فيما تركت شيئاً أشد علي من مفارقة الأوطان»، عاجلت العبادة فيها وجدت شيئاً أشد علي من نزاع النفس إلى الوطن<sup>(٢)</sup>.

ولو لا نزوع النفس إلى مسقط الرأس ودائرة الميلاد لم ينزل ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القصص: ٨٥].

وعما يدل على مشروعية حب الوطن مادام لا يتناقض مع محبة الدين والولاء له أن مفارقة الأوطان، يكون إما إيذاء على الإيمان، أو عقوبة وخذلان، ففراق الأوطان لأين من السبيين؛ معادل لقتل النفس. قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أُخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٦٦].

أما فراق الأوطان بسبب الإيذاء على الإيمان، فهو خروج النبي ﷺ من مكة بسبب مضايقة كفار قريش له ولمن أسلم آنذاك من قريش، وقد تقدم قوله: «... ولولا أن قومك أخرجوني ما سكنت غيرك».

وأيضاً فراق المهاجرين الأول لموطنهم مكة، «فقد وصف الله تعالى المهاجرين الأولين بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا﴾».

قوله: ﴿وَهَاجَرُوا﴾، يعني: فارقوا الأوطان، وتركوا الأقارب والجيران؛ في طلب مرضاة الله، ومعلوم أن هذه الحالة حالة شديدة قال تعالى: ﴿أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أُخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ﴾ جعل -الله تبارك وتعالى- مفارقة الأوطان؛ معادل لقتل النفس، فهو لاء في المرتبة الأولى:

(١) ابن العربي: أحكام القرآن، (٦/ ٢٦١).

(٢) أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء، دار الكتاب العربي - بيروت، (٧/ ٣٨٠).

تركوا الأديان القديمة لطلب مرضاة الله تعالى، وفي المرتبة الثانية: تركوا الأقارب والخلان والأوطان والجيران لمرضاة الله تعالى.

وأما أن يكون فراق الأوطان عقوبة؛ فالعقوبة على نوعين: نوع عذاب وهو على الكفار، فقد أخبر الله تبارك وتعالى عن هذا الصف فقال عز وجل: ﴿وَلَوْلَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبُهمْ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ﴾ [الحشر: ٣]، معنى ﴿الْجَلَاءُ﴾ في اللغة: الخروج من الوطن والتحول عنه، والجلء نوع من التعذيب<sup>(١)</sup>.

وقال ابن عبد البر في «التمهيد»: «هذا كله وما أشبهه من العذاب والله اعلم»<sup>(٢)</sup>.

والنوع الآخر من العقوبة بمفارقة الأوطان، هو ردع للمسلم وزجر له، كي لا يعود للمخالفة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣٣] أي: «يطردوا من بلد إلى بلد بحيث لا يتمكنون من القرار في موضع، واختار ابن جرير أن المراد بالنفي في هذه الآية أن يخرج من بلده إلى بلد آخر فيسجن فيه»<sup>(٣)</sup>.

#### [ج] الوطنية وموقف الشريعة منها

الوطنية والمواطنة لفظتان مرتبطتان ببعضهما في الجذر اللغوي وفي الدلالة؛ فالمواطنة انتساب جغرافي أي انتساب إلى أرض معينة، والوطنية بحسب لفظها تعني الانتساب إلى المكان الذي يستوطنه الإنسان، والعرب كانوا يتسبون إلى أوطانهم، فهذا نجدي وهذا حجازي وآخر تهامي، وكان بعد الإسلام الشاميون والعراقيون والمصريون والكوفيون

(١) الرازي: مرجع سابق (٥/ ٢١٧).

(٢) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ١٣٨٧هـ تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، (١٢/ ٢٥٨).

(٣) الطبري: مرجع سابق، (١٠/ ٢٧٤).

والبصريون، والعرب تفرق في الأوطان بين الأساء فينسبون الوطن للإنسان وعطن الإبل، وعرين الأسد، وكناس الظبي، ووجار الذئب والضبع، وعش الطائر، وكور الزنابير، وناقفاء اليربوع، وقرية النمل.

أما في الاصطلاح فالوطنية عاطفة تعبر عن ولاء المرء لبلده، فالوطنية تأتي بمعنى حب الوطن في إشارة واضحة إلى مشاعر الحب والارتباط بالوطن وما ينبثق عنها من استجابات واضحة توحد من أجلها الجهود وترسم الخطط وتوضع الموازنات<sup>(١)</sup> فحب الأوطان غريزة متأصلة في النفوس تجعل الإنسان يستريح إلى البقاء فيه، ويحن إليه إذا غاب عنه، ويدافع عنه إذا هوجم، ويغضب له إذا انتقص، وقد ذكرت أدلة ذلك من القرآن والسنة كما مر بنا.

بيد أن الوطنية بمفهومها المعاصر الغربي نشأة ليست مجرد شعور بالولاء ولكنها نزعة فكرية مذهبية لها مبادئها العامة وطقوسها السلوكية التي زرعتها رواد هذه النزعة في نفوس الناس، ويربون عليها أبناءهم، ويحاكمون إليها مواقف أتباعهم، وينظرون إلى الآخرين من خلالها، والوطنية بهذه الصورة عرفت أمم قديمة كاليونان والرومان، وقد تجلت النزعة الوطنية متناهية مع القومية في أوروبا الحديثة نتيجة التفكك من الإمبراطورية الجامعة التي كان رباطها الجامع بين الأوروبيين هو المسيحية التي دخلت إليها في القرن الثاني الميلادي، هذا التفكك بدأ بالملوك ثم برجال الدين فيما عرف بالحركات الإصلاحية حيث تقسمت القارة الأوروبية إلى إمارات شعبية مختلفة وأصبحت منازعاتها خطراً خالداً على أمن العالم.

هذه الوطنيات القومية أو القوميات الوطنية سعت كل منها من أجل تقوية نفسها وشحن شعور التباع بروح التضحية لها إلى تعميق الروح الوطنية بإحلالها بصفقتها ديناً له قداسته محل المشاعر الدينية المسيحية؛ حتى أصبح الدين والوطنية كفتي ميزان كلما رجحت واحدة طاشت الأخرى، وقد ظلت العنصرية الوطنية تقوى وفي المقابل تخف كفة الدين كل يوم<sup>(٢)</sup>.

(١) أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٢م، (ص ٦٠-٦٢).

(٢) أبو الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بالانحطاط المسلمين، مكتبة الإيمان - المنصورة، (ص ١٧٤) وما بعدها.

ووضعت الوطنيّات على مرور الزمن مراسم لتحقيق ذلك لتضاهي مراسم الدين، هذه الوطنيّة هي الرحم التي أنجبت المواطنة بمفهومها الغربي والتي تمثلت في علاقة بين الحاكم والسكان من حيث تبادل الحقوق والواجبات بناء على الرابطة الوطنيّة بعيداً عن الدين؛ فالوطنيّة بالمفهوم الغربي تعني تقديم الولاء إلى الوطن على أي ولاء كان سواء كان عقيدة أو عرقاً، والولاء للوطن يعني الولاء لبقعته الجغرافية ولجماعته من الناس ولشاراته كالعلم والنشيد الوطني ... الخ.

وقد كانت «المواطنة» أساس الانتماء الذي أكد على «الوطنيّة» هوية للدولة الحديثة. و«المواطنة» انتماء إلى تراب تحده حدود جغرافية، فكل من يتمون إلى ذلك التراب مواطنون يستحقون ما يترتب على هذه المواطنة من الحقوق والواجبات التي تنظم بينهم -بمقتضى هذه النسبة- لا بشيء آخر من سائر العلاقات. ولابد من انصهار المواطنين -جميعاً- بكل أديانهم ومذاهبهم ومللهم ونحلهم وجذورهم العرقية في هذه الرابطة الترابية النفعيّة، وكذلك تنازلهم عن أية خصوصيات تتعارض مع هذا الاتجاه<sup>(١)</sup>.

ولكن الباحث يرى أن مثل هذا التوجه يتناقض مع طبيعة الإسلام عقيدة وشريعة، فالعقيدة الإسلامية هي المنظار الذي يرى من خلاله المسلم القيم والأفكار والمذاهب، فما وافق العقيدة يقبله وما خالفها يتخلص منه وينبذه، والوطنيّة كمذهب فكري يقدم الولاء للوطن أو التراب على الولاء للعقيدة يرفضها الإسلام شكلاً وموضوعاً، فالانتماء إلى الإسلام لابد أن يعلو كل انتماء.

يقول ابن تيمية: «وكذلك التفريق بين الأمة وامتحانها بما لم يأمر الله به ولا رسوله مثل أن يقال للرجل أنت شكيلى أو قرفندي فإن هذه أسماء باطلة ما أنزل الله بها من سلطان وليس

(١) طه جابر العلواني: حول فكرة المواطنة في المجتمع الإسلامي، إشكالية التحيز -رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد- محور العلوم الاجتماعيّة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - سلسلة المنهجية الإسلامية (٩) الطبعة الأولى، (ص ٣٨٣).

في كتاب الله ولا سنة رسوله ﷺ ولا في الآثار المعروفة عن سلف الأئمة لا شكيلي ولا قرفندي، والواجب على المسلم إذا سئل عن ذلك أن يقول لا أنا شكيلي ولا قرفندي بل أنا مسلم متبع لكتاب الله وسنة رسوله، والله تعالى قد سمانا في القرآن المسلمين المؤمنين عباد الله فلا نعدل عن الأسماء التي سمانا الله بها إلى أسماء أحدثها قوم وسموها هم وآباؤهم ما أنزل الله بها من سلطان بل الأسماء التي قد يسوغ التسمي بها مثل انتساب الناس إلى إمام كالخنفي والمالكي والشافعي والحنبلي أو إلى شيخ كالقادري والعدوي ونحوهم أو مثل الانتساب إلى القبائل كالقيسي والبياني وإلى الأمصار كالشامي والعراقي والمصري، فلا يجوز لأحد أن يمتحن الناس بها ولا يوالي بهذه الأسماء ولا يعادي عليها بل أكرم الخلق عند الله أتقاهم من أي طائفة كان<sup>(١)</sup>.

والله سبحانه قد أوجب موالة المؤمنين بعضهم لبعض وأوجب عليهم معاداة الكافرين فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾، وقال أيضا: ﴿إِنَّا وَلِيُّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴿٥٥﴾ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ [المائدة: ٥١، ٥٥-٥٦].

يقول ابن تيمية: فقد أخبر سبحانه أن ولي المؤمن هو الله ورسوله وعبادة المؤمنين وهذا عام في كل مؤمن موصوف بهذه الصفة سواء كان من أهل نسبة أو بلدة أو مذهب أو طريقة أو لم يكن وقال الله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوَوْا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ إلى قوله: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْ بَعْدِ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَٰئِكَ مِنْكُمْ﴾ [الأنفال: ٧٢-٧٥].

(١) ابن تيمية: المجموع، مرجع سابق، (٣/ ٤١٥).

وفي الصحاح عن النبي ﷺ أنه قال: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر»<sup>(١)</sup>، وفي الصحاح أيضاً أنه ﷺ قال: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً وشبك بين أصابعه»<sup>(٢)</sup> وفي الصحاح أيضاً أنه ﷺ قال: «والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»<sup>(٣)</sup>، وقال ﷺ: «المسلم أخو المسلم لا يسلمه ولا يظلمه»<sup>(٤)</sup>، وأمثال هذه النصوص في الكتاب والسنة كثيرة، وقد جعل الله فيها عبادة المؤمنين بعضهم أولياء بعض وجعلهم إخوة وجعلهم متناصرين متراحين متعاطفين وأمرهم سبحانه بالائتلاف ونهاهم عن الافتراق والاختلاف فقال: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ...﴾ [الأنعام: ١٥٩]، فكيف يجوز مع هذا لأمة محمد أن تفترق وتختلف<sup>(٥)</sup>.

أما الوطنية بمفهومها المعروف اليوم، المحصور في قطعة أرض رسم حدودها أعداؤها، أو الارتباط بعرق أو لون أو جنس، فإنها مفهوم دخيل لم يعرفه السلف ولا الخلف، وإنما طرأ علينا ضمن ركام المفاهيم المخربة التي زرعها الاستعمار وأذنا به لمزاحة الانتباه الإسلامي، وتوهين الهوية المسلمة التي أذابت قوميات الأمم التي فتحتها في قومية واحدة هي: القومية الإسلامية، ودجبتها في أمة التوحيد.

(١) صحيح مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، حديث رقم (٢٥٨٦)، عن النعمان بن بشير قال: قال رسول الله: ... الحديث، (٤/١٩٩٩).

(٢) صحيح البخاري: كتاب المظالم، باب نصر المظلوم، حديث رقم (٢٣١٤)، عن أبي موسى، (٢/٨٦٣).

(٣) صحيح البخاري: كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، حديث رقم (١٣)، عن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ وعن حسين المعلم قال عن النبي ﷺ قال: ... الحديث.

(٤) صحيح مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، حديث رقم (٢٥٦٤)، عن أبي هريرة، (٤/١٩٨٦).

(٥) ابن تيمية مرجع سابق (٣/٤١٨ - ٤٢٠).



والفقه الإسلامي عرف نوعاً واحداً من الأوطان تقررت لأجله الأحكام، وهو دار الإسلام، تلك التي تقوم فيها الدولة المسلمة، فتهمين عليها شريعة الإسلام، وتقام فيها حدود الله، وما عداها فهي دار كفر تتنوع علاقة الدولة المسلمة تجاهها إما بالقتال أو المهادنة والصلح كما سيأتي مفصلاً في المبحث القادم.

والفقه الإسلامي للوطن رفع الإنسان من روابط الطين والأرض وروابط اللحم والدم إلى رابطة العقيدة، وكل الروابط السابقة معتبرة في فقه المسلم إذا كان من شأنها تقوية رابطة العقيدة، أما إذا ضادتها فلا اعتبار لها.

والوطن هو القاعدة الأرضية للعقيدة، فإذا حرم المسلم فيه عقيدته التي هي أولى حاجاته وأهم حقوقه في المواطنة فلا معنى حيثئذ للوطن. «فعمد تمايز الأوطان نفض الإسلام ابتداء معيار العرق والقبيلة، وجعل التقوى والتسابق إلى الخير هو معيار التفاضل بين البشرية، من هنا جاءت ضرورة الوطن لإقامة دين الإسلام، وضرورة الدين ليكون الوطن إسلامياً، وضرورة المسلمين لتحقيق إسلامية عمران الوطن، ولذا أصبح الانتماء للوطن درجة من درجات سلم الانتماء إلى الإسلام»<sup>(١)</sup>. فإن كان الانتماء إلى الوطن أو ما يسمى بالوطنية لا يتعارض مع الانتماء إلى العقيدة فإنها في هذه الحالة مطلوبة شرعاً؛ فالعقيدة هي التي من أجلها نحب ونبغض ونوالي ونعادي. فإن مما فطرت عليه النفس البشرية منذ أن خلقها الله عز وجل صفة الحب والبغض -أي الموالاة والمعاداة- والإسلام حدد للمسلم مسار هذه العاطفة الفطرية قال ﷺ: «من أحب لله وأبغض لله وأعطى لله ومنع لله فقد استكمل الإيمان»<sup>(٢)</sup>.

فالمسلم بحكم إيمانه بالله لا يجب إلا في الله ولا يبغض إلا في الله، وواجب المسلم أن يعادي أعداء الله ويبرأ منهم ولو كانوا من جلده، ويوالي حزب الله وأوليائه في أي بقعة كانوا

(١) د/ محمد عمارة، الروح الوطنية، ط/ الرياض، وزارة المعارف (ص ٨٦).

(٢) سنن أبي داود رقم (٤٠٦١)، عن أبي امامة، مستدرک الحاكم رقم (٢٦٤٣) عن سهل بن معاذ وهو ابن

أنس الجهني، عن أبيه عليه السلام، الألباني في السلسلة الصحيحة رقم (٣٨٠).

وبأي لسان نطقوا قال تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٢٨].

وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات: ١٠]. يقول صاحب الظلال «ويعقب على هذه الدعوة وهذا الحكم باستجاشة قلوب الذين آمنوا واستحياء الرابطة الوثيقة بينهم، والتي جمعتهم بعد تفرق، وألفت بينهم بعد خصام؛ وتذكيرهم بتقوى الله، والتلويح لهم برحمته التي تنال بتقواه: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ وما يترتب على هذه الأخوة أن يكون الحب والسلام والتعاون والوحدة هي الأصل في الجماعة المسلمة»<sup>(١)</sup>.

وقال تعالى: ﴿لَا يَحْجِذُ قَوْمًا يُمُونُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ يَتَنَزَّلُ فِي صُلُوبِهِمْ فَاتَّبَعُوهُمْ أَكْثَرًا﴾ [المجادلة: ٢٢].

يقول ابن كثير: «من اتصف بأنه لا يواد من حاد الله ورسوله ولو كان أباه أو أخاه، فهذا ممن كتب الله في قلبه الإيمان، أي: كتب له السعادة وقررها في قلبه وزين الإيمان في بصيرته»<sup>(٢)</sup>، وقد نقل المفسرون أن هذه الآية نزلت في عبد الله بن عبد الله بن أبي كمال الطبري وقيل في أبي عبيدة الجراح لأنه قتل أباه يوم بدر وقيل في أبي بكر، الشاهد أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما هو مقرر لدى علماء الأصول<sup>(٣)</sup>، فهذه الآية دليل على أن ولاء المسلم لا يكون إلا لدينه وأبناء عقيدته.

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن (٦/ ٤٩٨).

(٢) ابن كثير مرجع سابق (٨/ ٥٥).

(٣) ابن كثير مرجع سابق (٨/ ٥٥)، الأمدى، مرجع سابق (٢/ ٢٣٨) وما بعدها.

وَعَنْ النَّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى» <sup>(١)</sup> مما سبق يتضح أن الانتماء الحقيقي هو للإسلام وليس للجنس أو اللون، والمسلمون فيهم العرب والعجم فهم أمة واحدة كما جاء في نص الوثيقة التي سبق أن تكلمت عنها «المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم وجاهد معهم أنهم أمة واحدة من دون الناس».

(١) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، رقم (٢٥٨٦)، (١٩٩٩/٤).

## المبحث الثاني

### دار الإسلام وأحكامها أو الوطن الإسلامي

المطلب الأول: مفهوم الدور وأنواعها وأساس التقسيم ودوافعه

أولاً: مفهوم الدور

١ - الدار لغة:

تمددت المعاني اللغوية للدار في المعاجم العربية<sup>(١)</sup> فمنها:

١ - المحل يجمع البناء والعروة أو الساحة.

٢ - الموضع يحل به القوم أو المحلة تسكنها القبيلة.

٣ - البلد وهو كل قطعة من الأرض مستحيزة عامرة أو غامرة أو المكان المحدود والجزء المخصص كالبصرة والكوفة. حكى سيويه: «هذه الدار نعمت البلد».

٤ - الوطن أو الموطن وهو مكان الإنسان ومقره حيث أقام من بلد أو دار.

٥ - المنزل المسكون نحو «هل ترك لنا عقيل من دار؟»<sup>(٢)</sup> أي: المنزل.

(١) ابن منظور مرجع سابق (٢٩٥/٤)، الزبيدي تاج العروس من جواهر القاموس، ط ١، المطبعة الخيرية مصر، ١٣٠٦ هـ (٢١٢/٣)، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزحشري جاز الله، أساس البلاغة (١٤٢/١)، دار المعرفة - بيروت، ١٤٠٢ هـ تحقيق عبد الرحيم محمد، حسين يوسف موسى وعبد الفتاح الصعيدي، الإفصاح في فقه اللغة (٥٥٢/١)، دار مكتبة الحياة - بيروت - لبنان، أبو بكر الرازي، مختار الصحاح (ص ٥١٢)، المكتبة الأموية - بيروت - دمشق ١٣٩٨ هـ إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين - بيروت، (١/٦٦٠)، تحقيق أحمد عبد الغفار عطار.

(٢) سنن البيهقي: كتاب البيوع، باب ما جاء في بيع دور مكة وكرائها وجريان الإرث فيها (٣٤/٦)، عن أسامة بن زيد أنه قال: يا رسول الله تنزل في دارك بمكة؟ قال: «هل ترك لنا عقيل من دار أو دور؟ قال: وكان عقيل ورث أبا طالب هو وطالب ولم يرثه جعفر ولا علي؛ لأنها كانا مسلمين، وكان عقيل وطالب كافرين».

٦- واستعملت بمعنى القبيلة مجازاً فيقال «مرت بنا دار فلان»، وبه فسر الحديث «ما بقيت دار إلا بني فيها مسجد»<sup>(١)</sup> أي ما بقيت قبيلة.

٧- اسم لصنم به سمي عبد الدار بن قصي بن كلاب.

٨- وقد أطلقت علي يثرب في قوله تعالى: «والذين تبوءوا الدار والإيمان» لأنها محل أهل الإيمان.

٩- سمي موضع القبور داراً نحو «سلام عليكم دار قوم مؤمنين» تشبهاً بدار الأحياء لاجتماع الموتى فيها.

والدار مؤنثة وجمعها أدور، وأدور، آدر، ودور، ودير، وديار، ودوار، وديارة، وديارات، وأديار، وديران، ودوران، وأدوار، وأدورة، ودورات، ودارات.

## ٢- الدار اصطلاحاً

والمعنى المراد هنا في البحث يثابق مع المعنى اللغوي رقم (٤) (الوطن أو الموطن وهو مكان الإنسان ومقره حيث أقام من بلد أو دار)، وهو معنى عرفه الفقهاء في مصنفاتهم عند كلامهم عن أحكام الديار، يقول ابن عابدين: «المراد بالدار: الإقليم المختص بقهر ملك إسلام أو كفر، لا ما يشمل دار السكنى حتى يرد أنه غير مانع، فافهم»<sup>(٢)</sup>.

والتعريف السابق عام في تعريف الدار بغير وصف من حيث إضافتها إلى الإسلام أو الكفر، وللعلماء تعريفات للدار بحسب وصفها وحسب تقسيماتهم لأنواع الدور.

«ويمكن صياغة مفهوم دار الإسلام في تعبير حديث بأنها البلاد التي تسري عليها أحكام الإسلام وتقام فيها شعائره وتبرز مظاهره ويأمن من فيها بأمان المسلمين، سواء كان سكانها جميعاً مسلمين أو من غيرهم أو من الفريقين معاً.

(١) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي: غريب الحديث، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى،

١٩٨٥م، تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي، (١/٣٥١).

(٢) ابن عابدين، مرجع سابق، (٤/٣٤٥).

أما دار الحرب فيمكن تعريفها بأنها هي البلاد التي لا تسري عليها أحكام الإسلام، ولا يخضع سكانها لحكم أو سلطان المسلمين؛ وهي بهذا المعنى واحدة لا تتجزأ في مقابلة دار الإسلام. بالنظر إلى المسائل التي يمكن أن يكون لاختلاف الدارين أثر فيها ولو أنها تتألف في واقع الأمر من دور مختلفة وبلاد متفرقة لكل منها حدودها المعنية ونظمها الخاصة وحكومتها المستقلة<sup>(١)</sup>.

### ثانياً: أنواع الدور

قسم جمهور الفقهاء<sup>(٢)</sup> المعمورة إلى قسمين هما: دار إسلام، دار حرب أو كفر. وأضاف بعض المعاصرين داراً ثالثة هي دار العهد<sup>(٣)</sup>، وذهب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى القول بقسم آخر من أقسام الديار وهي الدار المركبة. والدار مركبة: هي الدار التي يسكنها المسلمون، ولكن حكموها الكفار.

مثل بلدة «ماردين»<sup>(٤)</sup> في زمن شيخ الإسلام ابن تيمية عندما احتلها التتار، وهي بلدة أهلها مسلمون، أو سلطانها ارتد وأظهر الشراكيات، وعندما سئل شيخ الإسلام عن بلد

(١) د/ عز الدين فودة، المجتمع العربي: مقومات وحدته وقضاياها السياسية - دار الفكر العربي - القاهرة - ط ٢، ١٩٦٦ م، (ص ٢٧٩).

(٢) القرطبي مرجع سابق (٣٥٠/٥)، السرخسي، شرح السير الكبير، (٢/٥٠٧) وما بعدها، محمد بن هلي بن محمد الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ تحقيق: محمود إبراهيم زايد، (٤/٥٧٧).

(٣) الشيخ محمد أبو زهرة، العلاقات الولية في الإسلام (ص ٥٦)، دار الفكر العربي القاهرة، د. وهبه الزحيلي، العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت (ص ١٠٨ - ١٠٩).

(٤) مدينة تقع بين رأس العين ونصيبين في شياها، فيها قلعة عظيمة من الصخر، وكان يقال لها في المئة الرابعة من الهجرة (الباز) وكانت معقل أمراء بني حنظل. وهي اليوم من مدن الجمهورية التركية. معجم البلدان (٣٩/٥).

«ماردين» التي أهلها مسلمون واحتلها التتار؟ فقال: (وأما كونها دار حرب أو سلم؛ فهي مركبة فيها المعنيان، ليست بمنزلة دار السلم التي تجري عليها أحكام الإسلام، لكون جندها مسلمين، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار، بل هي قسم ثالث، يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويقاقل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه)<sup>(١)</sup>.

وللزبدية تقسيم آخر: «وَهِيَ ثَلَاثٌ: دَارُ إِسْلَامٍ، وَدَارُ كُفْرٍ، وَدَارُ فُسُوقٍ. قِيلَ: وَدَارُ وَفَقٍ»<sup>(٢)</sup> إلا أن الشوكاني قال: «وأما ما ذكره المصنف من إثبات دار الفسق تقليدا لمن شذ من المعتزلة فلا وجه لذلك أصلا ولا تتعلق به فائدة قط وإن زعم ذلك من لم يكن مستبصرا»<sup>(٣)</sup>. وفيها يلي توضيح ذلك:

دار الإسلام:

قال البغدادي<sup>(٤)</sup>: «كل دار ظهرت فيها دعوة الإسلام من أهلها بلا خفير ولا مجبر ولا بذل جزية، ونفذ فيها حكم المسلمين على أهل الذمة إن كان فيهم ذمي، ولم يقهر أهل البدعة فيها أهل السنة، فهي دار إسلام، وإذا كان الأمر على ضد ما ذكرناه في الدار فهي دار كفر»<sup>(٥)</sup>. وقال ابن حزم: «وإذا كان أهل الذمة في مدائنهم لا يباذهم غيرهم فلا يسمى الساكن فيهم لإمارة عليهم أو لتجارة بينهم كافرا ولا مسيئا بل هو مسلم محسن ودارهم دار إسلام لا دار شرك لأن الدار إنما تنسب للغالب عليها والحاكم فيها والمالك لها»<sup>(٦)</sup>.

(١) ابن تيمية، مرجع سابق، (٢٨/٢٤٠).

(٢) ابن محيي الزبيدي، مرجع سابق، (٦/٤٦٨).

(٣) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ تحقيق: محمود إبراهيم زايد (٤/٥٧٧).

(٤) عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الإسفرائيني، أبو منصور: عالم مضنون، من أئمة الأصول. ولد ونشأ في بغداد، من تصانيفه «أصول الدين» و«الفرق بين الفرق». الأعلام: (٤/٤٨).

(٥) أبو منصور عبد القاهر البغدادي، أصول الدين (ص ٢٧٠).

(٦) ابن حزم، مرجع سابق (١١/٢٠٠).

وقال ابن القيم «قال الجمهور: دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام الإسلام، وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام وإن لأصقها»<sup>(١)</sup>

وقال السرخسي: «وَيُمْجَرَّدُ الْفَتْحُ قَبْلَ إِجْرَاءِ أَحْكَامِ الْإِسْلَامِ لَا تَصِيرُ دَارَ إِسْلَامٍ»<sup>(٢)</sup>.

ونقل عن أبي يوسف أيضا: «تعتبر الدار دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها، وإن جل أهلها من الكفار. وتعتبر الدار دار كفر لظهور أحكام الكفر فيها، وإن كان جل أهلها من المسلمين»<sup>(٣)</sup>.

وعند فقهاء الزيدية: «وَأَعْلَمُ أَنَّ دَارَ الْإِسْلَامِ هِيَ مَا ظَهَرَ فِيهَا أَزْكَائُهُ وَهِيَ الشَّهَادَتَانِ وَالصَّلَاةُ الْحَمْسُ وَلَوْ مِنْ وَاحِدٍ وَالصِّيَامُ وَالْحَجُّ وَالزَّكَاةُ مِنْ غَيْرِ ذِمَّةٍ وَلَا جَوَارٍ وَلَمْ تَنْظَرْ فِيهَا خَصْلَةٌ كُفْرِيَّةٌ مِنْ تَكْذِيبِ نَبِيِّ أَوْ كِتَابٍ مِنْ أَيْ كُتُبِ اللَّهِ أَوْ اسْتِخْفَافٍ أَوْ خِلَافٍ»<sup>(٤)</sup>.

وقال أبو يعلى: «كل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الإسلام دون أحكام الكفر فهي دار إسلام، وكل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الكفر دون أحكام الإسلام فهي دار كفر، وأن الدار لا تخلو أن تكون دار كفر أو دار أسلام»<sup>(٥)</sup>.

يلاحظ من التعريفات السابقة للدار عند الفقهاء أن هناك معيارا أساسيا قد بنيت عليه تعريفات الدار وهو غلبة وجريان الأحكام أي السلطة والمنفعة؛ لأنه لا يمكن للأحكام أن تظهر إلا بوجود سلطة مانعة، فهي أمران متلازمان.

فالحكم على الدار بأنها دار إسلام يعتمد على أمور عدة منها أن تكون السيادة والغلبة فيها للمسلمين، وأن يأمن المسلمون على أنفسهم وأموالهم وعقائدهم، وأن تسري عليها أحكام الإسلام.

(١) ابن القيم، مرجع سابق (١/١٦٦).

(٢) شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط ٢، (١٠/٢١).

(٣) شمس الأئمة السرخسي، مرجع سابق (١٠/١٤٤).

(٤) أحمد بن يحيى بن المرتضى، مرجع سابق (٧/٤٨٥).

(٥) أبو يعلى الفراء الحنبلي، المعتمد في أصول الدين، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة (ص ٢٧٦).



قال السرخسي<sup>(١)</sup> الحنفي: «دار الإسلام اسم للموضع الذي يكون تحت يد لمسلمين، وعلامة ذلك أن يأمن فيه المسلمون»<sup>(٢)</sup>.

وعرفها ابن مفلح الحنبلي<sup>(٣)</sup>: «كل دار غلبت عليها أحكام المسلمين فدار إسلام»<sup>(٤)</sup>.  
وعرفها البجيرمي<sup>(٥)</sup> الشافعي: «يَسْكُنُهَا الْمُسْلِمُونَ وَإِنْ كَانَ فِيهَا أَهْلٌ ذِمَّةٌ أَوْ فَتَحَهَا الْمُسْلِمُونَ وَأَقْرَبُوهَا بَيْدَ الْكُفَّارِ أَوْ كَانُوا يَسْكُونُهَا ثُمَّ جَلَّاهُمْ الْكُفَّارُ عَنْهَا»<sup>(٦)</sup>.

وتعريف البجيرمي فيه توسعة لأنه لم يشترط من تكون له السلطة والغلبة ثم إنه حكم للدار التي جلا عنها المسلمون بأنها دار إسلام، ورأيه لا يمثل رأي الشافعية؛ لأن الرافعي وهو شافعي مثله له رأي آخر «ليس من شرط دار الإسلام أن يكون فيها مسلمون، بل يكفي كونها في يد الإمام»<sup>(٧)</sup>.

(١) محمد بن أحمد بن سهل، أبو بكر، شمس الأئمة: قاض، من كبار الأحناف، مجتهد، أشهر كتبه «المبسوط في الفقه والتشريع». الأعلام: (٣١٥/٥).

(٢) السرخسي شرح السير الكبير (٨١/٣).

(٣) محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الرامني ثم الصالحي: أعلم أهل عصره بمذهب الإمام أحمد بن حنبل. ولد ونشأ في بيت المقدس، وتوفي بصالحية دمشق. من تصانيفه (كتاب الفروع). الأعلام: (١٠٧/٧).

(٤) ابن مفلح، الآداب الشرعية والمنح المرعية (٢١٣/١)، توزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية - الرياض ١٩٧٧م.

(٥) سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي: فقيه مصري. ولد في بجيرم - من قرى الغربية بمصر - وقدم القاهرة صغيراً، فتعلم في الأزهر، ودرس، وكف بصره له مصنفات منها التجريد وهو حاشية على شرح المنهاج في فقه الشافعية. الأعلام: (١٣٣/٣).

(٦) سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي، حاشية البجيرمي على الخطيب، (٢٢٠/٤)، دار المعرفة - بيروت، ١٣٩٨هـ.

(٧) أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم القزويني الرافعي: فتح العزيز شرح الوجيز، دار الفكر، (١٤/٨).

وعرفها المالكية: «لأنَّ بِلَادَ الْإِسْلَامِ لَا تَصِيرُ دَارَ حَرْبٍ بِأَخْذِ الْكُفَّارِ لَهَا بِالْقَهْرِ مَا دَامَتْ شَعَائِرُ الْإِسْلَامِ قَائِمَةً فِيهَا» وذكر في موضع آخر «لأنَّ بِلَادَ الْإِسْلَامِ لَا تَصِيرُ دَارَ حَرْبٍ بِمُجَرَّدِ اسْتِيلَائِهِمْ عَلَيْهَا بَلْ حَتَّى تَنْقَطِعَ إِقَامَةُ شَعَائِرِ الْإِسْلَامِ عَنْهَا، وَأَمَّا مَا دَامَتْ شَعَائِرُ الْإِسْلَامِ أَوْ غَالِيَتِهَا قَائِمَةً فِيهَا فَلَا تَصِيرُ دَارَ حَرْبٍ»<sup>(١)</sup>. وعرفها الزيدية: «وَأَعْلَمُ أَنَّ دَارَ الْإِسْلَامِ هِيَ مَا ظَهَرَ فِيهَا أَرْكَائُهُ وَهِيَ الشَّهَادَتَانِ وَالصَّلَاةُ الْحَقُّوسُ وَلَوْ مِنْ وَاحِدٍ وَالصِّيَامُ وَالْحَجُّ وَالزَّكَاةُ مِنْ غَيْرِ ذِمَّةٍ وَلَا جَوَارٍ وَلَمْ تَظْهَرْ فِيهَا خَصْلَةُ كُفْرِيَّةٍ مِنْ تَكْذِيبِ نَبِيِّ أَوْ كِتَابٍ مِنْ أَيِّ كُتُبِ اللَّهِ أَوْ اسْتِخْفَافٍ أَوْ الْحَادِ»<sup>(٢)</sup>.

وعلق الشوكاني على ذلك قائلا: «أقول الاعتبار بظهور الكلمة فإن كانت الأوامر والنواهي في الدار لأهل الإسلام بحيث لا يستطيع من فيها من الكفار أن يتظاهر بكفره إلا لكونه مأذونا له بذلك من أهل الإسلام فهذه دار إسلام ولا يضر ظهور الخصال الكفرية فيها لأنها لم تظهر بقوة الكفار ولا بصولتهم كما هو مشاهد في أهل الذمة من اليهود والنصارى والمعاهدين الساكنين في المدائن الإسلامية وإذا كان الأمر العكس فالدار بالعكس»<sup>(٣)</sup>.

من خلال التعريفات السابقة يظهر لنا ثلاث آراء في تحديد دار الإسلام

الأول: يجعل الأمن علامة لوصف الدار أي أمن المسلمين

الثاني: يجعل اليد الحاكمة علامة على إضافة الدار للسلطة الحاكمة

الثالث: يجعل مجرد السكنى وإقامة الشعائر علامة على وصف الدار بأنها دار إسلام.

مناقشة الآراء السابقة:

بالنظر إلى الآراء السابقة نجد أن الرأي الأول ويمثله الأحناف ولعلمهم يتبعون بذلك «قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رحمته الله أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْ إِصَافَةِ الدَّارِ إِلَى الْإِسْلَامِ وَالْكُفْرِ لَيْسَ هُوَ عَيْنَ الْإِسْلَامِ

(١) الدسوقي: مرجع سابق (٢/ ١٨٨). وما بعدها.

(٢) أحمد بن يحيى بن المرتضى: مرجع سابق (٧/ ٤٨٥).

(٣) الشوكاني: السيل الجرار (٤/ ٥٧٥)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥ هـ.

وَالْكَفْرُ، وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ هُوَ الْأَمْنُ وَالْخَوْفُ»<sup>(١)</sup>، ولكن لا ينبغي أن تسرع في فهم قول الإمام بأنه يجعل الأمان هو المعيار الأوحـد لتحديد وصف الدار، فإن بعض العلماء المعاصرين قد بنوا على هذا الفهم رأياً مفاده أن سبب التقسيم والاختلاف بين الدور إنها يكمن أساساً في انقطاع العصمة ووقوع القتال بينهما وانتفاء الأمان. وأما في حالة السلم وثبوت الأمان وتحقق العصمة؛ فإن الاختلاف بين الدور غير متحقق ومن ثم تتفي صفة الحرب عن تلك الدار «التي لم تبدأ المسلمين بعدوان ولم تعترض لدعاة الإسلام وتركتهم أحراراً يعرضون دينهم على من يشاؤون ويقيمون براهينهم بما يريدون فهذه لا يحل قتالها ولا قطع علاقاتها السلمية، والأمان بينها وبين المسلمين ثابت، لا يبذل ولا عقد وإنها هو ثابت على أساس أن الأصل السلم لما لم يطرأ ما يهدم هذا الأساس من عدوان على المسلمين أو على دعوتهم»<sup>(٢)</sup>.

وأصحاب هذا الاتجاه يرون أن الوصف المؤثر والمميز بين الدور هو الأمان «فليس معنى دار الحرب ودار الإسلام أنها في حالة عدا وخصام مستمر، وإنما المقصود هو وجود الأمن والسلام أو عدم وجوده، وهو معنى تقسيم الدنيا إلى دارين، فإنه حيث فقد أمن المسلم كان الاعتداء متوقعاً، وحيث ثبت الأمن كان الاعتداء غير متوقع»<sup>(٣)</sup>.

يبد أن الباحث لاحظ أن كلام الإمام أبي حنيفة (المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر ليس هو عين الإسلام والكفر وإنما المقصود هو الأمن والخوف) نقله الكاساني<sup>(٤)</sup> ثم وجهه قائلاً: «وجه قول أبي حنيفة عليه السلام أن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر ليس هو عين الإسلام والكفر وإنما المقصود هو الأمن والخوف، وَمَعْنَاهُ أَنَّ الْأَمَانَ إِنْ كَانَ

(١) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١٣١ / ٧).

(٢) عبد الوهاب خلاف: مرجع سابق (ص ٧٦).

(٣) د/ وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، بيروت - دار الفكر، ط ٣، ١٤٠١ هـ (ص ١٩٥).

(٤) الكاشاني أو الكاساني يروى بكليهما (توفي عام ٥٨٧ هـ) أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاشاني علاء

الدين: فقيه حنفي، من أهل حلب، له (بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع) توفي في حلب. الأعلام:

(٧٠ / ٢).

لِلْمُسْلِمِينَ فِيهَا عَلَى الْإِطْلَاقِ، وَالْحَقُوفُ لِلْكَفَرَةِ عَلَى الْإِطْلَاقِ، فَهِيَ دَارُ الْإِسْلَامِ، وَإِنْ كَانَ الْأَمَانُ فِيهَا لِلْكَفَرَةِ عَلَى الْإِطْلَاقِ، وَالْحَقُوفُ لِلْمُسْلِمِينَ عَلَى الْإِطْلَاقِ، فَهِيَ دَارُ الْكُفْرِ وَالْأَحْكَامُ مَبْنِيَّةٌ عَلَى الْأَمَانِ وَالْحَقُوفُ لَا عَلَى الْإِسْلَامِ وَالْكَفْرِ، فَكَانَ اغْتِيَاثُ الْأَمَانِ وَالْحَقُوفِ أَوَّلَى<sup>(١)</sup>.

إذن فليس تحديد معيار الحكم على الدار من كلام أبي حنيفة وإنما هو توجيه الكاساني، وآراء الحنفية تدل على أن الأمن وحده ليس معيار الحكم على الدار وتمييزها؛ بل إن الدار عندهم مضافة إلى ظهور الفهر والغلبة والحكم، وكلام السرخسي السابق يدل على ذلك حيث قال عن دار الإسلام «اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين، وعلامة ذلك أن يأمن فيه المسلمون» فقله تحت يد المسلمين يعني الفهر والغلبة لأهل الإسلام، وقد قال في موضع آخر «المعتبر في حكم الدار هو السلطان والمنعة في ظهور الحكم»، بذلك يستقيم الرأي؛ فإن الأمان علامة وجود السلطة.

ثم إن بناء التعريف الأصلي للدار على طبيعة العلاقات بين الدور فيه خلط بين التعريف وتحديد معايير الحكم على دار غير المسلمين حسب علاقتها مع دار المسلمين، ثم هل لو أمن المسلمون في دار الكفر يعني أن هذه الدار صارت دار إسلام؟ هذا لم يقل به أحد من الفقهاء، بل المتفق عليه إن المسلمين قد يأمنون في دار الكفر ولا يوجب ذلك تغيير صفتها لغلبة أحكام الكفر عليها، وبالمقابل الكفار في دار الإسلام هل تتحول هذه الدار لوجود الأمان لغير المسلمين إلى دار كفر؟، هذا أيضا لم يقل به أحد من الفقهاء، بل إن الثابت أن الأمان للبشر في دار الإسلام علامة ظهور شريعة الإسلام، فلو تقرر الأمان للمسلم وغير المسلم في دار واحدة فيها توصف هذه الدار ولأن تكون السلطة ومتى يحدث التميز والمغايرة؟. ثم إن مكة بعد صلح الحديبية ووقوع المهادنة والأمان لم يتغير وصفها ولم تصر دار إسلام إلا بعد الفتح وغلبة أحكام المسلمين عليها.

(١) الكاساني: مرجع سابق (٧/ ١٣٠).

وهذا أبو حنيفة يشترط للدار حتى تصير دار كفر شروطا ثلاثة «قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: إِنَّمَا لَا تَصِيرُ دَارُ الْكُفْرِ إِلَّا بِثَلَاثِ شَرَائِطَ، أَحَدُهَا: ظُهُورُ أَحْكَامِ الْكُفْرِ فِيهَا. وَالثَّانِي: أَنْ تَكُونَ مُتَاجِعَةً لِدَارِ الْكُفْرِ.

وَالثَّالِثُ: أَنْ لَا يَنْقُصَ فِيهَا مُسْلِمٌ وَلَا ذِمِّيٌّ آمِنًا بِالْأَمَانِ الْأَوَّلِ، وَهُوَ أَمَانُ الْمُسْلِمِينَ. وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَحُمَيْدٌ - رَجَحَهُمَا اللَّهُ -: إِنَّمَا تَصِيرُ دَارُ الْكُفْرِ بِظُهُورِ أَحْكَامِ الْكُفْرِ فِيهَا»<sup>(١)</sup>. فلا يمكن اعتبار الأمن بمعزل عن الشرطين الأول والثاني.

والكاساني نفسه يقول في نفس الموضع ما يؤيد وجهة نظر الباحث «وجه قَوْلِهِمَا: أَنْ قَوْلُنَا دَارُ الْإِسْلَامِ وَدَارُ الْكُفْرِ إِضَافَةٌ دَارٍ إِلَى الْإِسْلَامِ وَإِلَى الْكُفْرِ، وَإِنَّمَا تُضَافُ الدَّارُ إِلَى الْإِسْلَامِ أَوْ إِلَى الْكُفْرِ لِظُهُورِ الْإِسْلَامِ أَوْ الْكُفْرِ فِيهَا، كَمَا تُسَمَّى الْجَنَّةُ دَارَ السَّلَامِ، وَالنَّارُ دَارَ الْبَوَارِ؛ لِوُجُودِ السَّلَامَةِ فِي الْجَنَّةِ، وَالبَوَارِ فِي النَّارِ وَظُهُورُ الْإِسْلَامِ وَالْكَفْرِ بِظُهُورِ أَحْكَامِهِمَا، فَإِذَا ظَهَرَ أَحْكَامُ الْكُفْرِ فِي دَارٍ فَقَدْ صَارَتْ دَارُ كُفْرٍ فَصَحَّتْ الْإِضَافَةُ، وَلِهَذَا صَارَتْ الدَّارُ دَارَ الْإِسْلَامِ بِظُهُورِ أَحْكَامِ الْإِسْلَامِ فِيهَا مِنْ غَيْرِ شَرِيطَةٍ أُخْرَى، فَكَذَا تَصِيرُ دَارُ الْكُفْرِ بِظُهُورِ أَحْكَامِ الْكُفْرِ فِيهَا وَاللَّهُ - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - أَعْلَمُ»<sup>(٢)</sup>. فتأمل قوله وَلِهَذَا صَارَتْ الدَّارُ دَارَ الْإِسْلَامِ بِظُهُورِ أَحْكَامِ الْإِسْلَامِ فِيهَا مِنْ غَيْرِ شَرِيطَةٍ أُخْرَى فإنه خير دليل على ما ذهب إليه الباحث وهو أن الأحناف وجمهور الفقهاء يجعلون من الغلبة والقهر والسلطة والحكم معيارا للحكم على الدار وهو الرأي الثاني فبذلك يتفق أصحاب الرأي الأول مع أصحاب الرأي الثاني وهو الراجح لما ذكرت آنفا.


أما الرأي الثالث فإنه يجعل من مجرد السكنى وإقامة الشعائر معيارا للحكم على الدار، وهذا وصف غير مؤثر لأنهم محكومون مقهورون وليس لهم منعة ولا قوة.

(١) الكاساني: مرجع سابق (٧/ ١٣٠).

(٢) الكاساني: مرجع سابق (٧/ ١٣٠).

فإن خير كان سكانها يهودا ومع ذلك فقد صارت دار إسلام بعد فتحها وتولية أمير مسلم عليها، ولم يغير كون غالبية السكان أصحاب عقيدة معينة من وصف الدار، وكذلك الشأن بالنسبة للمسلمين فالعبرة بغلبة الأحكام لا غير.

هذا وقد ذكرت مشتملات أراضي المسلمين، وجميع ما يدخل في دار الإسلام في الفصل الأول، فلا داعي لتكراره.

أما ما يسمى بدار البغي: وهي الدار التي تغلب عليها جماعة باغية من المسلمين خرجوا على طاعة الإمام الشرعي بحجة تأولوها وبرروا بها خروجهم، وتحصنوا بها ونصبوا عليهم حاكما، وصار لهم جيش ومنعة<sup>(١)</sup> فإنها حسب رأي الشافعية من عداد دار الإسلام كما جاء في مغني المحتاج «قال الشافعي  يكره للعدل أن يتعمد قتل ذي رحمه من أهل البغي وحكم دار البغي دار الإسلام فإذا جرى فيها ما يوجب إقامة حد أقامه الإمام إذا استولى عليها ولو سعى المشركون طائفة من البغاة وقدر أهل العدل على استنقاذهم لزمهم ذلك» ولا يستعان عليهم «في قتال» بكافر «ذمي أو غيره لأنه يحرم تسليطه على المسلم»<sup>(٢)</sup>.

وجاء في المغني «وذابت طائفة من أهل الحديث إلى أنهم كفار مرتدون حكمهم حكم المرتدين وتباح دماؤهم وأموالهم فإن تميزوا في مكان وكانت لهم منعة وشوكة صاروا أهل حرب كسائر الكفار»<sup>(٣)</sup>.

وأكثر الفقهاء على أنهم بغاة ولا يرون تكفيرهم قال ابن المنذر: لا أعلم أحدا وافق أهل الحديث على تكفيرهم وجعلهم كالمتردين، وقال ابن عبد البر في الحديث الذي رويناؤه قوله: (تتبارى في الفوق) يدل على أنه لم يكفرهم لأنهم علقوا من الإسلام بشيء بحيث يشك في

(١) د / إسماعيل لطفي فطاني، اختلاف الدارين وأثره في أحكام النكاحات والمعاملات، (ص ٧١)، دار السلام للطباعة والنشر، ط ١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

(٢) الخطيب الشربيني مرجع سابق (٤/ ١٢٣).

(٣) عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ (١٠/ ٤٦).

خروجهم منه وروي عن علي أنه لما قاتل أهل النهر قال لأصحابه: «لا تبدأوهم في القتال»<sup>(١)</sup> فمن حكم على البيعة بالكفر فدارهم دار كفر وتأخذ أحكامها ومن حكم لهم بالإيمان فدارهم دار إسلام. وهذا الأمر يتوقف على تحديد صفتهم، وسيأتي تفصيل ذلك

٢- دار الكفر:

تقاربت ألفاظ الفقهاء في تعريفاتهم لدار الكفر ولم يقع الخلاف بينهم كما حدث في تعريف دار الإسلام.

فعند الحنابلة: «هي التي يغلب عليها حكم الكفر»<sup>(٢)</sup>.

وعند الأحناف: «وتعتبر الدار دار كفر لظهور أحكام الكفر فيها، وإن كان جل أهلها من المسلمين»<sup>(٣)</sup>.

بيد أن ثمة أمر يجب توضيحه، وهو ليس كل دار كفر تعد دار حرب، وإن تداخل المفهومان أحيانا، فقد تدخل دار الكفر في صلح مع دار الإسلام فهي بذلك ليست دارا للحرب، ولم يتغير وصفها من حيث كونها دار كفر، ويمكن القول -خروجا من الخلاف- «أن دار الحرب هي التي يظهر فيها حكم الكفر، ولا يربطها مع المسلمين عهد»<sup>(٤)</sup>.

(١) ابن قدامة: مرجع سابق (٤٦/١٠)، ابن عبد البر: التمهيد (٣٢٧/٢٣)، وقوله تنأى في الفوق الفوق هو الشق الذي يدخل في الوتر أي تشك إن كان أصاب الدم الفوق يقول فكما خرج سهم خاليا نقياً من الفرث والدم لم يتعلق منها شيء فكذلك خرج هؤلاء من الدين يعني الخوارج.

(٢) ابن مفلح: مرجع سابق (٢١٣/١)، أبو النجاء شرف الدين الحجاوي، الإقناع في فقه الإمام أحمد، تصحيح عبد اللطيف السبكي، دار المعرفة، بيروت (٧/٢)، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تصحيح محمد حامد الفقي، ط١، ١٣٧٥هـ (١٢١/٤).

(٣) السرخسي، مرجع سابق، (١٤٤/١٠)، الكاساني، مرجع سابق (١٣٠/٧).

(٤) د/ عبد الله بن إبراهيم بن علي الطريقي: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، طبع بإذن رقاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد السعودية، ط١، ١٤٠٩هـ (ص ١٧٣).

## ٣- دار العهد أو دار الصلح.

والمقصود من هذه الدار «هي الدار التي دخل أهلها في عقد صلح مع إمام المسلمين، على شروط متفق عليها من قبل الطرفين»<sup>(١)</sup>.

وهي أرض قد صولح عليها أهلها وهي على ضريين<sup>(٢)</sup>:

أحدهما: ما صولحوا على زوال ملكهم عنه، وتقر الأرض في أيدي أهل الصلح بالخراج، وهذه لا خلاف بين الفقهاء أنها دار إسلام<sup>(٣)</sup>.

الثاني أن يصالحوا المسلمين على أن الأرض لهم وعليهم الخراج، وفي هذا وقع الخلاف بين الفقهاء على النحو التالي:

## الرأي الأول:

أن الدار دار كفر يقرون فيها بغير جزية سواء صولحوا على جزية رؤوسهم أو على خراج أرضهم أو على عشر ثمارهم أو على صدقة مواشيهم وهو رأي ابن رجب الحنبلي<sup>(٤)</sup>، وذكر أن هذا هو مذهب الجمهور مالك والشافعي ولم يذكر أدلة على قوله

## الرأي الثاني:

يذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن الدار بهذا الصلح صارت دار إسلام وأصبح أهلها أهل دمة تؤخذ منهم الجزية والخراج وهذا الرأي نقله الماوردي عن أبي حنيفة «وَقَالَ أَبُو

(١) د / إسماعيل لطفي فطاني: اختلاف الدارين وأثره في أحكام التناكحات والمعاملات، (ص ٣٧)، دار السلام للطباعة والنشر، ط ١، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.

(٢) الماوردي: مرجع سابق (ص ٢٥٨)، أبو يعلى الحنبلي الأحكام السلطانية، مرجع سابق، (ص ١٦٣).

(٣) الخطاب: مواهب الجليل (٣/ ٣٨٢)، الكمال بن الهمام: فتح القدير (٥/ ٣٠٠)، أبو يعلى، مرجع سابق، (ص ١٦٤)، الماوردي، مرجع سابق، (ص ٢١٥).

(٤) ابن رجب الحنبلي: الاستخراج لأحكام الخراج، دار المعرفة، بيروت - لبنان، (ص ٣٢)، تصحيح السيد عبد الله صديق.



حَنِيفَةً قَدْ صَارَتْ دَارُهُمْ بِالصُّلْحِ دَارَ إِسْلَامٍ وَصَارُوا بِهِ أَهْلٌ ذِمَّةٌ تُؤْخَذُ جَزِيَّةُ رِقَائِهِمْ»<sup>(١)</sup>  
 وذهب بعض الشافعية إلى مثل ذلك يقول النووي في معرض كلامه عن أحكام اللقيط «دار الإسلام وهي ثلاثة أضرب.

أحدها دار يسكنها المسلمون فاللقيط الموجود فيها مسلم وإن كان فيها أهل ذمة تغليبا للإسلام.

الثاني دار فتحها المسلمون وأقروها في يد الكفار بجزية فقد ملكوها أو صالحوهم ولم يملكوها فاللقيط فيها مسلم إن كان فيها مسلم واحد فأكثر وإلا فكافر على الصحيح وقيل مسلم لاحتمال أنه ولد من يكتم إسلامه منهم.

الثالث دار كان المسلمون يسكنونها ثم جلوا عنها وغلب عليها الكفار فإن لم يكن فيها من يعرف بالإسلام فهو كافر على الصحيح وقال أبو إسحاق مسلم لاحتمال أن فيها كاتم إسلامه وإن كان فيها معروف بالإسلام فهو مسلم وفيه احتمال للإمام<sup>(٢)</sup>، وجاء في شرح السير الكبير «وإن طلبوا أن يكونوا ذمة لهم يجري عليهم حكمهم ويأخذون منهم في السنة خراجاً معلوماً، ولم يكن المسلمون ظهروا عليهم قبل ذلك فهذه دار الإسلام؛ لأن أحكام المسلمين جرت فيها»<sup>(٣)</sup>.

وقد استدل أصحاب هذا الرأي بأدلة منها:

١- إن المسلمين لما عقدوا الصلح مع أهل هذه الدار كانوا أصحاب قوة ومنعة فهم بذلك تحت حكم المسلمين كما ذكر السرخسي في شرح السير «أَنَّ إعْطَاءَ الذَّمَّةِ عَلَى تَوْحِينَ إِمَّا أَنْ يُصَالِحَهُمُ الْأَمِيرُ عَلَى إعْطَاءِ الْجَزِيَّةِ الْمُقَدَّرَةِ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُفْتَرِ قَدْرُهُ، أَوْ يَكُونَ الصُّلْحُ وَقَعًا عَلَى مَالٍ مُجْتَمِلٍ مُقَدَّرٍ، يُؤَدُّونَ كُلَّ سَنَةٍ، فَيَنْعَضُ ذَلِكَ الْمَالِ عَلَى رِقَائِهِمْ، وَيَنْعَضُهُ فِي

(١) الماوردي: مرجع سابق، (ص ٢١٦).

(٢) النووي: روضة الطالين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي، (٥/ ٤٣٣).

(٣) السرخسي: شرح السير الكبير، مرجع سابق (٥/ ٢١٦٥).

أَرْضِهِمْ كَمَا صَلَّحَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَهْلَ نَجْرَانَ عَلَى النَّبِيِّ حُلَّةَ كُلِّ سَنَةٍ يُؤَدُّونَهَا إِلَيْهِ، وَكَمَا فَعَلَ بِأَهْلِ طَيْمٍ وَشَرْجٍ<sup>(١)</sup>.

٢- الشرط المتفق عليه بين الفقهاء لتصير الدار دار إسلام هو إجراء الحكم، والصلح لا يجوز إجراؤه إلا بذلك الشرط كما ذكر الشافعي: «يصالحوا على جزية ولا يمنعوا جاز للوالي أخذها منهم، ولا يجوز له أخذها بحال من هؤلاء ولا غيرهم إلا على أن يجري عليهم حكم الإسلام لأن الله عز وجل لم يأذن بالكف عنهم إلا بأن يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون والصغار أن يجري عليهم حكم الإسلام فمتى صالحهم على أن لا يجري عليهم حكم الإسلام فالصلح فاسد»<sup>(٢)</sup>، وأخذ الجزية دليل دخولهم في الذمة، وكذلك الخراج وهو مساهمة في الدفاع عن دار الإسلام.

### الرأي الثالث

يذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن الدار بهذا الصلح لا تصير دار إسلام ولا هي دار كفر وإنما هي دار ثالثة تسمى دار الصلح أو دار العهد، وهذا هو رأي بعض العلماء المعاصرين كالشيخ محمد أبو زهرة، والدكتور وهبة الزحيلي<sup>(٣)</sup>، وغيرهم، ولعلمهم اتخذوا كلام الإمامين الجليلين الماوردي في الأحكام السلطانية وأبو يعلى الفراء الحنبلي في كتابه الأحكام السلطانية سنداً ومعتمداً، وفيما يلي نص قولهما: «وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ أَنْ يَسْتَوِيَ عَلَيْهِمَا صَلَاحًا عَلَى أَنْ تَقَرَّ فِي أَيْدِيهِمْ بِخَرَاجٍ يُؤَدُّونَهُ عَنْهَا، فَهَذَا عَلَى صَرِيحَيْنِ: أَحَدُهُمَا أَنْ يُصَالِحَهُمْ عَلَى أَنْ يَمْلِكَ الْأَرْضَ لَنَا فَتَصِيرَ بِهَذَا الصُّلْحِ وَفَقًا مِنْ دَارِ الْإِسْلَامِ؛ وَلَا يَجُوزُ بَيْعُهَا وَلَا زَهْنُهَا وَيَكُونُ الْخَرَاجُ أَجْرَةً لَا يَنْقُطُ عَنْهُمْ بِإِسْلَامِهِمْ فَيُؤْخَذُ خَرَاجُهَا إِذَا انْتَقَلَتْ إِلَى غَيْرِهِمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَقَدْ صَارُوا بِهَذَا

(١) السرخسي: شرح السير الكبير رقم (٤٣١٥).

(٢) محمد بن إدريس الشافعي: الأم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، بيروت، (٤ / ٢١٩).

(٣) العلاقات الدولية في الإسلام لمحمد أبو زهرة (ص ٥٦)، آثار الحرب في الفقه الإسلامي لوهابية الزحيلي (ص ١٧٩)، والعلاقات الدولية في الإسلام، له أيضًا (ص ١٠٨).

الصِّلْح أَهْلَ عَهْدٍ فَإِنْ بَدَّلُوا الْجِزْيَةَ عَلَى رِقَابِهِمْ جَازَ إِقْرَارُهُمْ فِيهَا عَلَى التَّائِيدِ، وَإِنْ مَنَعُوا الْجِزْيَةَ لَمْ يُجْبِرُوا عَلَيْهَا وَلَمْ يَرَوْا فِيهَا إِلَّا الْمُدَّةَ الَّتِي يَقْرَأُ فِيهَا أَهْلُ الْعَهْدِ وَذَلِكَ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ، وَلَا يُجَاوِزُونَ السَّنَةَ وَفِي إِقْرَارِهِمْ فِيهَا مَا بَيْنَ الْأَرْبَعَةِ أَشْهُرِ وَالسَّنَةِ وَجْهَانِ.

وَالضَّرْبُ الثَّانِي: أَنْ يُصَالِحُوا عَلَى أَنَّ الْأَرْضِينَ لَهُمْ وَيُضْرَبُ عَلَيْهَا خَرَجٌ يُؤَدُّونَهُ عَنْهَا، وَهَذَا الْخَرَجُ فِي حُكْمِ الْجِزْيَةِ مَتَى أَسْلَمُوا سَقَطَ عَنْهُمْ؛ وَلَا تَصِيرُ أَرْضُهُمْ دَارَ إِسْلَامٍ وَتَكُونُ دَارَ عَهْدٍ، وَهُمْ يَبْنَعُهَا وَرَهْنُهَا وَإِذَا انْتَقَلَتْ إِلَى مُسْلِمٍ لَمْ يُؤْخَذْ خَرَجُهَا وَيَقْرُونَ فِيهَا مَا أَقَامُوا عَلَى الصِّلْحِ، وَلَا تُؤْخَذُ جِزْيَةُ رِقَابِهِمْ لِأَنَّهُمْ فِي غَيْرِ دَارِ الْإِسْلَامِ<sup>(١)</sup>.

ورأى البعض<sup>(٢)</sup> أن منشأ فكرة دار العهد يرجع إلى الإمام الشافعي؛ وذلك لأنه عنون تحت مسمى بلاد أهل الصلح أو ما شابه ذلك: «قال الشافعي رحمته الله: فإذا غزا الإمام قوما فلم يظهر عليهم حتى عرضوا عليه الصلح على شيء من أرضهم أو شيء يؤدونه عن أرضهم فيه ما هو أكثر من الجزية أو مثل الجزية، فإن كانوا ممن يؤخذ منهم الجزية وأعطوه ذلك على أن يجري عليهم الحكم فعليه أن يقبله منهم، وليس له قبوله منهم إلا على أن يجري عليهم الحكم، وإذا قبله كتب بينه وبينهم كتابا بالشرط بينهم واضحا يعمل به من جاء بعده، وهذه الأرض مملوكة لأهلها الذين صالحوا عليها على ما صالحوا على أن يؤدوا عنها شيئا، فهي مملوكة لهم على ذلك وإن هم صالحوه على أن للمسلمين من رقبة الأرض شيئا فإن المسلمين شركاؤهم في رقاب أرضهم بما صالحوهم عليه، وإن صالحوا على أن الأرض لهم وعليهم أن يؤدوا كذا من الحنطة أو يؤدوا من كل ما زرعوا في الأرض كذا من الحنطة لم يميز حتى يستين فيه ما وصفت فيمن صالح على صدقة ماله، وإذا صالحوهم على أن الأرض كلها للمشركون فلا بأس أن يصالحهم على ذلك ويجعلوا عليهم خراجا معلوما إما شيء مسمى بضمنونه في أموالهم كالجزية وإما شيء مسمى يؤدى عن كل زرع من الأرض كذا من الحنطة أو غيرها إذا

(١) الماوردي: مرجع سابق (ص ٢١٦)، أبو يعلى الحنبلي: مرجع سابق (ص ١٤٨-١٤٩).

(٢) راجع د/ وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر - بيروت، ط ٣، (ص ١٧٦).

كان ذلك إذا جمع مثل الجزية أو أكثر، وعلى الإمام أن يخمس ما صالحوا عليه فيدفع خمسة إلى أهله وأربعة أخماسه إلى أهل الفئ فإن لم يفعل ضمن في ماله ما استهلك عليهم منه كما وصفت في بلاد العنوة وعلى الإمام أن يمنع أهل العنوة والصلح لأنهم أهل جزية كما وصفته بمنع أهل الجزية<sup>(١)</sup>.

وظاهر كلام الشافعي أنه لا يجوز عقد الصلح إلا إذا توفر شرطان أولهما إجراء حكم الإسلام لأن الصلح على غير ذلك صلح فاسد، والثاني دفع جزية أو خراج أو ما يائثلها؛ فإذا تم الصلح على ذلك كان على الإمام أن يمنع أهل الصلح مما يمنع منه أهل دار الإسلام من مسلمين وذميين، فدارهم بذلك دار إسلام وليست داراً ثالثة، وذلك لأن الشافعي إنما قصد الأرض ولم يقصد الدار كوحدة سياسية أو قانونية بالمعنى المعاصر للدار وقد جاء كلامه عن بلاد أهل الصلح بعد كلام تحت عنوان (بلاد العنوة)، وليس هناك دار تسمى بذلك زائدة على الدارين المعروفين لدى الفقهاء فعرّفنا بذلك أن مقصود الشافعي هو الأرض وكيف فتحت. وبالنظر إلى -نص الماوردي- يتضح أن الظاهر من كلام الماوردي ومعه أبو يعلى أن الفارق بين الأرض التي صولحت وصارت به دار إسلام وبين الأرض التي صولحت ولم تصر به دار إسلام يكون في ملكية الأرض. فإن كانت الأرض ملكاً للمسلمين فهي دار إسلام؛ وإن كانت ملكاً لأهلها؛ فهي دار عهد<sup>(٢)</sup>.

فهل ملكية الأرض هنا بمعنى السلطة؟ وأين إذن سلطة المسلمين على هذه الأرض؟ أم أن سيادة أهل الصلح على أرضهم سيادة ناقصة؟ وهل الماوردي ومعه أبو يعلى يجعلان معيار الحكم على وصف الدار هو ملكية الأرض؟

والحقيقة أن نص الماوردي نص محير؛ فإذا رجعنا إلى كلامه عن بلاد الإسلام وأقسامها نجده ومعه الفراء الحنبلي قد جعلاً بلاد الصلح ضمن بلاد المسلمين، وهذا نص كلامهما:

(١) الإمام الشافعي، مرجع سابق (٤/١٩٢).

(٢) د/ إسماعيل فطاني، مرجع سابق (ص ٤١).

«وَأَمَّا مَا عَدَا الْحَرَمَ وَالْحِجَازَ مِنْ سَائِرِ الْبِلَادِ، فَقَدْ ذَكَرْنَا انْقِسَامَهَا أَرْبَعَةَ أَقْسَامٍ: قِسْمٌ أَسْلَمَ عَلَيْهِ أَهْلُهُ فَيَكُونُ أَرْضَ عُسْرِ.

وَقِسْمٌ أَحْيَاهُ الْمُسْلِمُونَ فَيَكُونُ بِنَا أَحْيَوُهُ مَعُشُورًا.

وَقِسْمٌ أَخْرَزَهُ الْغَائِمُونَ عَنْوَةً فَيَكُونُ مُعْتَرَا.

وَقِسْمٌ صَوَّلِيحٌ أَهْلُهُ عَلَيْهِ فَيَكُونُ قَيْتًا يُوضَعُ عَلَيْهِ الْحَرَجُ.

وَهَذَا الْقِسْمُ يَنْقَسِمُ قِسْمَيْنِ: أَحَدُهُمَا مَا صَوَّلِيحُوا عَلَى زَوَالِ مُلْكِهِمْ عَنْهُ فَلَا يَجُوزُ بَيْنُهُ، وَيَكُونُ الْحَرَجُ أَجْرَةً لَا تَسْقُطُ بِإِسْلَامِ أَهْلِهِ فَتُؤْخَذُ مِنَ الْمُسْلِمِ وَأَهْلِ الذِّمَّةِ.

وَالثَّانِي: مَا صَوَّلِيحُوا عَلَى بَقَاءِ مُلْكِهِمْ عَلَيْهِ، فَيَجُوزُ بَيْنُهُ، وَيَكُونُ الْحَرَجُ جِزْيَةً تَسْقُطُ بِإِسْلَامِهِمْ وَيُؤْخَذُ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ وَلَا يُؤْخَذُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ»<sup>(١)</sup>.

بالإضافة إلى كلام أبو يعلى في مؤلفه المعتمد في أصول الدين الذي يصرح فيه إن الدور داران فقط «كل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الإسلام دون أحكام الكفر فهي دار إسلام، وكل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الكفر دون أحكام الإسلام فهي دار كفر، وأن الدار لا تخلو أن تكون دار كفر أو دار إسلام»<sup>(٢)</sup>.

وهذا الكلام يؤيد ما ذهب إليه بعض الباحثين أن دار العهد ليست دارا ثالثة، وأنها لا تخلو أن تكون دارا لأهل الذمة فهي من عداد دار الإسلام، أو دارا لأهل الهدنة وهذه من عداد دار الكفر لأنها لا تزال تحت حكم الكفر<sup>(٣)</sup> وهو ما يرجحه الباحث أيضا نظرا لأنه يتفق مع المعايير التي اتفق عليها العلماء لتوصيف الدور.

إذن فخلاصة ما سبق أن الباحث يؤيد الرأي القائل بأن العالم داران، دار إسلام، ودار كفر، ويدخل في عداد دار الإسلام دار البغي والدار التي يسكنها أهل الذمة أي كل دار يجري

(١) الماوردي: مرجع سابق (ص ٢٥٨)، أبو يعلى الفراء الحنبلي: مرجع سابق (ص ٢٠٣).

(٢) أبو يعلى الفراء الحنبلي: المعتمد في أصول الدين، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة (ص ٢٧٦).

(٣) إسماعيل قطاني، مرجع سابق (ص ٥٧).

عليها حكم الإسلام.

أما دار الكفر فقد تكون دار عهد وموادة إذا دخلت مع دار الإسلام في معاهدة أو صلح وبقيت تحت حكم الكفر، أما الدول التي لا ترتبط بصلح أو معاهدة مع دار الإسلام فهي دار حرب.

ودليل ذلك ما أخرجه البخاري بسنده عن ابن عباس قال: كان المشركون على منزلتين من النبي ﷺ والمؤمنين كانوا مشركي أهل حرب يقاتلهم ويقاتلونه ومشركي أهل عهد لا يقاتلهم ولا يقاتلونه...<sup>(١)</sup>.

### ثالثاً: أساس تقسيم الدول عند الفقهاء

تقسيم العالم من الناحية الفقهية لم يرد به نص مباشر؛ وذلك دفع البعض أن يقرر «أن هذا التقسيم المتداول للمعمورة بين دار الإسلام ودار الحرب فضلاً عن دار العهد هو تقسيم فقهي لا أساس له من القرآن والسنة، واجه به الفقهاء الضرورات التي استلزمها الجهاد والدفاع عن العقيدة، وما يتطلب ذلك من تحقيق المصالح السياسية والاقتصادية، ولم تعدوا أن تكون فكرة سياسية بحتة، استلزمها طبيعة الأمور في وجوب سيادة الدولة على أراضيها وسيطرتها على من يقطنون عليها سيطرة كاملة»<sup>(٢)</sup>.

بينما ذهب البعض إلى أنه «ولئن كان لم يرد نص بهذا التقسيم إلا أن مقتضى روح الشريعة وقواعدها تدل عليه. بل ثمة أدلة تدل في مفهومها ومضمونها على ذلك»<sup>(٣)</sup>.

واستدل أصحاب هذا الاتجاه بعدة أدلة منها:

(١) صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب من أسلم من المشركات وعدتهن، رقم (٤٩٨٢)، (٢٠٢٤/٥).

(٢) د/ عز الدين فودة تقديم كتاب التقسيم الإسلامي للمعمورة لمحي الدين محمد قاسم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (٢٤)، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، (ص٩).

(٣) د/ عبد الله بن إبراهيم بن علي الطريقي، الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي (ص١٦٨)، طبع بإذن رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد - السعودية، ط١، ١٤٠٩هـ.

قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُخَيِّبُونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: ٩].

قال ابن كثير: «أي: سكنوا دار الهجرة من قبل المهاجرين وآمنوا قبل كثير منهم»<sup>(١)</sup>. وقال ابن القيم: «وكانت دار الهجرة في زمن رسول الله ﷺ هي دار الإسلام، فلما أسلم أهل الأمصار صارت البلاد التي أسلم أهلها بلاد الإسلام، فلا يلزمهم الانتقال منها»<sup>(٢)</sup>. عن ابن عباس قال: «كان المشركون على منزلتين من النبي ﷺ والمؤمنين كانوا مشركي أهل حرب يقاتلهم ويقاتلونهم ومشركي أهل عهد لا يقاتلهم ولا يقاتلونهم...»<sup>(٣)</sup>.

وأخرج مسلم: عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ أَوْصَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، ثُمَّ قَالَ: «اغْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، اغْزُوا وَلَا تَغْلُوا وَلَا تَغْلُوا وَلَا تَغْلُوا وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيَدًا، وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَأَذْعُهُمْ إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ أَوْ خِلَالٍ فَأَبِيتَهُمْ مَا أَجَابُوكَ فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ أَدْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ فَإِنْ أَجَابُوكَ فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ أَدْعُهُمْ إِلَى التَّحْوِيلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ فَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُوا مِنْهَا فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُونُونَ كَأَهْرَابِ الْمُسْلِمِينَ يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللَّهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْغَنِيمَةِ وَالْقَنِيِّ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ...» الحديث<sup>(٤)</sup>، والشاهد في قوله: «أَدْعُهُمْ إِلَى التَّحْوِيلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ»، فذكر دارين.

(١) ابن كثير، مرجع سابق، (٨/ ٥٤٥).

(٢) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق (١/ ٥).

(٣) صحيح البخاري رقم (٤٩٨٢).

(٤) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعث ووصية إياهم بأداب الغزو

وغيره رقم (١٧٣١)، (٣/ ١٣٥٦).

«فمن خلال النصوص يمكن أن نستنبط معنى هذا التقسيم، ونحكم أن هذا التقسيم قد ثبت وجوده فعلياً وتطبيقياً في أول يوم ولدت فيه الدولة الإسلامية الأولى التي استقرت أمورها في المدينة والتي تسمى دار الهجرة أو دار المهاجرين، ثم بدأ بعد ذلك يتضح ملامحه وحدوده»<sup>(١)</sup>.

إذن فالقول إن هذا التقسيم مجرد اجتهادات فقهية وليست أحكاماً شرعية منزلة لا ينبغي أن يمضي على علاته؛ بل لابد من وقفة معه وذلك للأسباب الآتية:

١- إن الفقهاء في تقسيم الدور لم يصدروا عن فراغ ولم يكن كلامهم هوى متبع، وليس عيباً أن هذا التقسيم ليس مما نزل به الوحي؛ وإنما العيب يظهر إذا كانت تقسيماتهم في حينها وفي ضوء الواقع الذي عاجلوه كانت من قبيل الحق الذي لم تثبت له حقيقة، وذلك الحكم لا ينبغي أن يكون لمن لا دراية له بالفقه وأصوله

وقد مر بنا أن هناك نصوصاً تكشف عن استخدام سابق لما فصل فيه الفقهاء، بل إن في القرآن مفاهيم توحى بضرورة التميز والمغايرة أمثال مفهوم الجهاد، الذمة، العهد، الجزية، الحرب، والسلام، المشركون، أهل الكتاب.

وفي حديث النبي السابق ذكره وأمثاله - من أحاديث الهجرة كما في حديث جرير بن عبد الله «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين قالوا يا رسول الله ولم؟ قال: لا تراهي نارهما»<sup>(٢)</sup> - إشارة إلى تقسيم وتصنيف الدور.

٢- إن هذا التقسيم استنبطه الفقهاء من القرآن والسنة وهما الأصلان الثابتان العظميان مهما تعددت وسائل الاجتهاد فكلها ترجع إلى القرآن والسنة، وفي الوقت الذي أخذوا فيه بهذه التقسيمات كان هناك عاملان مهمان، أولهما وجود دار إسلام على الحقيقة في القيم

(١) د / إسماعيل لطفي فطاني، اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، (ص ٧٦)، دار السلام للطباعة والنشر، ط ١، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.

(٢) رواه أبو داود والترمذي ورجال إسناده ثقات، الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق (٨/ ٢٥).



والسلوك واليد الحاكمة فيها هي شريعة الإسلام، والثاني عزة ومنعة المسلمين داخلها، هذان العاملان يضيفان على دار الإسلام قدرة على التميز والمغايرة.

٣- إن القول بالإلغاء التام لهذا التقسيم بسبب تقادم الزمن وتطور علاقات المسلمين بغيرهم، قول يجانبه الصواب؛ لأن مسميات الحرب والسلام والإسلام والكفر والعهد لا تسقط أو تلغى مهما تقادم الزمن أو استجد من حوادث؛ ولأن هذه المسميات وتلك المفاهيم قد لازمها في القرآن والسنة كثير من الأحكام الشرعية الثابتة الباقية غير المنسوخة كأحكام الجهاد والتعاهد والقتال والسلام والذمة والأمان وما شاكلها، وإنما الذي يتغير هو مناط الأحكام ومحلها، وفي موضوعنا هذا محلها دار الحرب ودار الإسلام، فإن تحقق المناط تحقق تقسيم الدور، وإلا سقطت أحكامها، وسقوط الأحكام لا يلغي المفاهيم، وهذا يدعوني إلى القول أنه مادامت هناك دول تستعلي فيها أحكام الإسلام فهي دار إسلام وبالمقابل مادامت هناك دول أخرى تستعلي فيها أحكام غير إسلامية فهي دار كفر وهذه الدار إن ناصبت دار الإسلام العداء أو أخرجت المسلمين من الأرض فهي دار حرب، وإن ربطتها مع المسلمين روابط الصلح والمعاهدة فهي دار عهد وصلح وذلك كله وفق حدود وضوابط الشريعة.

وأمة الإسلام أمة ذات رسالة سماوية، تتحمل مسؤولية ربانية تجاه الناس جميعاً، على اختلاف أعراقهم، وأوطانهم، ولغاتهم؛ لهدايتهم إلى دين الله الحق، ودعوتهم بالحكمة والموعظة الحسنة، وأمرهم بالمعروف، ونهيهم عن المنكر، كما وصفها الله في كتابه بقوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠] فمن حال بين الناس وبين سماع الحق وقبوله، وأقام الحواجز المادية أمام الأمة ورسالتها، فقد بادأها العداء، وأعلن عليها الحرب، فمن البدهي أن تكون داره دار حرب.

إذن فخلاصة القول أن أساس تقسيم العالم إلى دارين - دار إسلام ودار كفر - هو عموم بعثة النبي ﷺ إلى الناس كافة، عموماً مكانياً لجميع أهل الأرض، وعموماً زمنياً من وقت بعثته ﷺ إلى يوم القيامة، ومع عموم بعثته ﷺ انقسم الخلق إلى مؤمن به وكافر.

ثم فرض الله تعالى على المؤمنين الهجرة من بين الكافرين، وقبض الله لهم أنصاراً بالمدينة، فكانت هي دار الهجرة ومجتمع المهاجرين، وبها أنشأ رسول الله ﷺ دولة الإسلام... ثم ظلت فريضة الهجرة على كل مسلم يقيم بين الكافرين، فتميزت الديار بذلك. والدليل على هذا التقسيم كما قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِّنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾ [إبراهيم: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِن قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ بِشُعَيْبٍ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾ [الأعراف: ٨٨]، وأيضاً قوله تعالى: ﴿سَأُزَيِّرُكَ دَارَ الْفَنَاقِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٥].

وكما جاء في حديث ابن عباس الطويل في الرجم وفيه أن عبد الرحمن بن عوف قال لعمر بن الخطاب بمعنى: «فأمهل حتى تقدم المدينة فإنها دار الهجرة والسنة...» الحديث<sup>(١)</sup>.

ومنها ما رواه النسائي بإسناد صحيح عن ابن عباس رضي الله عنه قال: إن رسول الله ﷺ وأبا بكر وعمر كانوا من المهاجرين؛ لأنهم هجروا المشركين، وكان من الأنصار مهاجرون، لأن المدينة كانت دار شرك، فجاؤا إلى رسول الله ﷺ ليلة العقبة<sup>(٢)</sup>.

#### رابعاً: دوافع تقسيم الدور عند الفقهاء

إن تقسيم الفقهاء للعالم إلى دارين قد مثل ضرورة شرعية ولا زال يمثل هذه الضرورة إلى وقتنا هذا؛ وخاصة بعد حركة الفتوحات الأولى، فكان لابد من قواعد ضابطة لتنظيم شؤون المسلمين حكاماً ومحكومين وكذلك ضبط العلاقة مع غير المسلمين سواء كانوا من رعايا دار الإسلام أو لم يكونوا منهم.

فأول دافع للفقهاء هو التأصيل الفقهي للعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية من ناحية السلم أو الحرب.

(١) رواه البخاري: كتاب فضائل الصحابة، باب مقدم النبي ﷺ وأصحابه المدينة، رقم (٣٧١٣)، (١٤٢٩/٣).

(٢) رواه النسائي، كتاب البيعة، تفسير الهجرة رقم (٤١٦٦)، (٧/ ١٤٤).

وثانيها: توضيح الأحكام الشرعية التي تختلف باختلاف الدارين أو ما يطلق عليه بالمفهوم السياسي المعاصر نطاق الاختصاص الإقليمي للدار ومدى سيادة الدار على مواطنيها الذين يقيمون خارجها.

وثالثها: وهو الأهم بالنسبة لموضوع البحث؛ لأن تحديد نوع الدار وصفتها يتحدد من خلاله موقف مواطني الدولة الإسلامية (مسلمين وغير مسلمين) من هذه الدار في حالة إقامتهم فيها سواء بصفة مؤقتة أو دائمة وكيف يتم تبادل الحقوق والواجبات داخلها وهما ركنا المواطنة الأساسيان، كذلك فإن تحديد موقف المسلمين المستوطنين خارج دار الإسلام من قضية المواطنة من الأهمية بمكان وخاصة إذا تعارض ذلك مع ولائهم لأمتهم الإسلامية وهو ما سيتم بحثه لاحقا في هذه الرسالة -إن شاء الله-، فتوصيف الدار إذن يتحدد من خلاله حركة المواطنين وغير المواطنين دخولاً إلى الدار وخروجاً منها.

### المطلب الثاني: تغيير وصف الدار وحكم الإقامة في دار الكفر

#### أولاً: تغيير وصف الدار

مر بنا فيما سبق المعايير التي حددها العلماء للحكم على نوع الدار، وقد تبين أن نوع الدار يتحدد بما يعلوها من أحكام، ولكن قد يتغير وصف الدار من الكفر إلى الإسلام والعكس، فدار الكفر تصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها، وهذا لا خلاف فيه بين الفقهاء، ولكن الخلاف بينهم في إمكان تغير دار الإسلام إلى دار كفر مرة أخرى من عدمه. وذلك يحدث في حالات ثلاث:

- ١- أن يسيطر الكفار الذين هم أهل الحرب على دار من دور أهل الإسلام.
  - ٢- أن يرتد أهل مصر من أمصار المسلمين ويتغلبوا على هذا المصر ويجبروا أحكام الكفر فيه.
  - ٣- أن ينقض أهل الذمة العهد ويتغلبوا على دارهم ويجبروا فيها أحكامهم.
- وفيا يلي بيان آراء الفقهاء في ذلك:

## الرأي الأول:

يذهب أصحاب هذا الرأي إلى أنه متى ظهرت أحكام الكفر في ديار الإسلام وأبعدت شريعة الله عن الحكم؛ فإن الدار تصبح دار كفر، وإن كان معظم سكانها من المسلمين، وهو رأي الحنابلة، وأبي يوسف ومحمد بن الحسن من الأحناف، يقول ابن قدامة «فأما دار الإسلام فضربان أحدهما: دار اختطها المسلمون كبغداد والبصرة والكوفة، الثاني: دار فتحها المسلمون كمدائن الشام.

وأما بلد الكفار فضربان أيضا أحدهما: بلد كان للمسلمين فغلب الكفار عليه كالساحل. والثاني: دار لم تكن للمسلمين أصلا كبلاد الهند والروم»<sup>(١)</sup>.

ويقول أيضا: «ومتى ارتد أهل بلد وجرت فيه أحكامهم صاروا دار حرب في اغتنام أموالهم وسبي ذراريهم الحادثين بعد الردة وعلى الإمام قتالهم فإن أبا بكر الصديق عليه السلام قاتل أهل الردة بجماعة الصحابة ولأن الله تعالى قد أمر بقتال الكفار»<sup>(٢)</sup>.

ونقل الكاساني عن الإمامين «وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَ مُحَمَّدٌ - رَحِمَهُمَا اللَّهُ -: إِنَّهَا تَصِيرُ دَارُ الْكُفْرِ بِظُهُورِ أَخْكَامِ الْكُفْرِ فِيهَا»<sup>(٣)</sup>.

حجج أصحاب هذا الرأي:

١- ذكر الكاساني حجة أبي يوسف ومحمد «وَجَعَلُوا قَوْلَهُمَا أَنَّ قَوْلَنَا دَارُ الْإِسْلَامِ وَ دَارُ الْكُفْرِ إِضَافَةٌ دَارٍ إِلَى الْإِسْلَامِ وَإِلَى الْكُفْرِ، وَإِنَّمَا تُضَافُ الدَّارُ إِلَى الْإِسْلَامِ أَوْ إِلَى الْكُفْرِ بِظُهُورِ الْإِسْلَامِ أَوْ الْكُفْرِ فِيهَا، كَمَا تُسَمَّى الْجَنَّةُ دَارَ السَّلَامِ، وَالنَّارُ دَارَ الْبَوَارِ؛ لِوُجُودِ السَّلَامَةِ فِي الْجَنَّةِ، وَالْبَوَارِ فِي النَّارِ وَظُهُورُ الْإِسْلَامِ وَالْكَفْرِ بِظُهُورِ أَخْكَامِهِمَا، فَإِذَا ظَهَرَ أَخْكَامُ الْكُفْرِ فِي دَارٍ فَقَدْ صَارَتْ دَارُ كُفْرٍ فَصَحَّتْ الْإِضَافَةُ، وَهَذَا صَارَتْ الدَّارُ دَارَ الْإِسْلَامِ بِظُهُورِ أَخْكَامِ

(١) ابن قدامة، مرجع سابق، (٦/٤٠٣).

(٢) ابن قدامة، مرجع سابق، (١٠/٩٠).

(٣) الكاساني، مرجع سابق (٧/١٣٠).

الإسلام فيها من غير شريطة أخرى، فكذلك نصير دار الكفر بظهور أحكام الكفر فيها والله - سبحانه وتعالى - أعلم<sup>(١)</sup>.

٢- ونقل السرخسي عنهما أيضاً: «وعن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى إذا أظهروا أحكام الشرك فيها فقد صارت دارهم دار حرب؛ لأن البقرة إنما تنسب إلينا أو إليهم باعتبار القوة والعلبة، فكل موضع ظهر فيه حكم الشرك فالحق في ذلك الموضع للمشركين فكانت دار حرب»<sup>(٢)</sup>.

### الرأي الثاني:

يرى أصحاب هذا الرأي أن دار الإسلام لا تتحول إلى دار كفر إلا بثلاثة شروط:  
أولها: ظهور أحكام الكفر فيها.

ثانيها: أن تكون متاخمة لدار الكفر بحيث لا يفصل بينها وبين دار الكفر دار إسلام.

ثالثها: ألا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمناً بالأمان الأول وهو أمان المسلمين أي أن الأمان محل الخوف. وهو رأي الإمام أبي حنيفة رحمته الله كما نقله الكاساني في البدائع «قال أبو حنيفة: إنما لا نصير دار الكفر إلا بثلاث شرائط، أحدها: ظهور أحكام الكفر فيها والثاني: أن تكون متاخمة لدار الكفر والثالث: أن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمناً بالأمان الأول، وهو أمان المسلمين»<sup>(٣)</sup>.

### حجج هذا الفريق:

ذكر الكاساني وجه قول الإمام «وجه قول أبي حنيفة رحمته الله أن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر ليس هو عين الإسلام والكفر، وإنما المقصود هو الأمن والخوف.

(١) الكاساني: مرجع سابق (٧/ ١٣٠).

(٢) السرخسي: المبسوط، مرجع سابق (١٠/ ١١٤).

(٣) الكاساني: مرجع سابق (٧/ ١٣٠).

وَمَعْنَاهُ أَنَّ الْأَمَانَ إِنْ كَانَ لِلْمُسْلِمِينَ فِيهَا عَلَى الْإِطْلَاقِ، وَالْحَقُوفُ لِلْكَفَرَةِ عَلَى الْإِطْلَاقِ، فَبِهِ دَارُ الْإِسْلَامِ، وَإِنْ كَانَ الْأَمَانُ فِيهَا لِلْكَفَرَةِ عَلَى الْإِطْلَاقِ، وَالْحَقُوفُ لِلْمُسْلِمِينَ عَلَى الْإِطْلَاقِ، فَبِهِ دَارُ الْكُفْرِ وَالْأَحْكَامُ مَبْنِيَّةٌ عَلَى الْأَمَانِ وَالْحَقُوفُ لَا عَلَى الْإِسْلَامِ وَالْكَفْرِ، فَكَانَ اعْتِبَارُ الْأَمَانِ وَالْحَقُوفِ أَوَّلَى، فَمَا لَمْ تَقَعْ الْحَاجَةُ لِلْمُسْلِمِينَ إِلَى الْإِسْتِثْنَاءِ بَقِيَ الْأَمْنُ الثَّابِتُ فِيهَا عَلَى الْإِطْلَاقِ، فَلَا تَصِيرُ دَارُ الْكُفْرِ، وَكَذَا الْأَمْنُ الثَّابِتُ عَلَى الْإِطْلَاقِ لَا يَزُولُ إِلَّا بِالنَّاحَةِ لِدَارِ الْحَرْبِ، فَتَوَقَّفَ صَبْرُورُهَا دَارَ الْحَرْبِ عَلَى وَجُودِهَا مَعَ أَنَّ إِصَافَةَ الدَّارِ إِلَى الْإِسْلَامِ اخْتِمَلُ أَنْ يَكُونَ لَهَا قُلْتُمْ، وَاخْتِمَلُ أَنْ يَكُونَ لَهَا قُلْنَا، وَهُوَ ثُبُوتُ الْأَمْنِ فِيهَا عَلَى الْإِطْلَاقِ لِلْمُسْلِمِينَ وَإِنَّمَا يَثْبُتُ لِلْكَفَرَةِ بِعَارِضِ الذَّمَّةِ وَالْإِسْتِثْنَاءِ، فَإِنْ كَانَتْ الْإِصَافَةُ لَهَا قُلْتُمْ تَصِيرُ دَارُ الْكُفْرِ بِمَا قُلْتُمْ.

وَإِنْ كَانَتْ الْإِصَافَةُ لَهَا قُلْنَا لَا تَصِيرُ دَارُ الْكُفْرِ إِلَّا بِمَا قُلْنَا، فَلَا تَصِيرُ مَا بِهِ دَارُ الْإِسْلَامِ يَتَّبِعِينَ دَارَ الْكُفْرِ بِالشُّكِّ وَالْإِخْتِلَالِ عَلَى الْأَصْلِ الْمَعْنُودِ أَنَّ الثَّابِتَ يَتَّبِعِينَ لَا يَزُولُ بِالشُّكِّ وَالْإِخْتِلَالِ، بِخِلَافِ دَارِ الْكُفْرِ حَيْثُ تَصِيرُ دَارُ الْإِسْلَامِ؛ لظُهُورِ أَحْكَامِ الْإِسْلَامِ فِيهَا؛ لِأَنَّ هُنَاكَ التَّرْجِيحَ لِحَاثِبِ الْإِسْلَامِ؛ لِقَوْلِهِ ﷺ: «الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَلَا يَغْلُ عَلَيْهِ» قَرَأَ الشُّكُّ عَلَى أَنَّ الْإِصَافَةَ إِنْ كَانَتْ بِاعْتِبَارِ ظُهُورِ الْأَحْكَامِ، لَكِنْ لَا تَظْهَرُ أَحْكَامُ الْكُفْرِ إِلَّا عِنْدَ وَجُودِ هَذَيْنِ الشَّرْطَيْنِ - أَعْضَى النَّاحَةِ وَزَوَالَ الْأَمَانِ الْأَوَّلِ - لِأَنَّهَا لَا تَظْهَرُ إِلَّا بِالنَّمَةِ، وَلَا مَنَعَةَ إِلَّا بِهَا وَآلَهُ - شُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - أَعْلَمُ وَقِيَاسُ هَذَا الْإِخْتِلَالِ فِي أَرْضِ الْأَهْلِ الْإِسْلَامِ ظَهَرَ عَلَيْهَا الْمُشْرِكُونَ، وَأَظْهَرُوا فِيهَا أَحْكَامَ الْكُفْرِ، أَوْ كَانَ أَهْلُهَا أَهْلُ ذِمَّةٍ فَتَقْصُرُوا الذَّمَّةَ.

وَأَظْهَرُوا أَحْكَامَ الشُّرْكِ، هَلْ تَصِيرُ دَارُ الْحَرْبِ؟ فَهُوَ عَلَى مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْإِخْتِلَالِ، فَإِذَا صَارَتْ دَارُ الْحَرْبِ فَحُكْمُهَا إِذَا ظَهَرْنَا عَلَيْهَا، وَحُكْمُ سَائِرِ دُورِ الْحَرْبِ سَوَاءٌ.<sup>(١)</sup>

وذكر السرخسي «ولكن أبو حنيفة رحمته الله يعتبر تمام الفهر والقوة؛ لأن هذه البلدة كانت من دار الإسلام محرومة للمسلمين فلا ينطلق ذلك الإخراؤ إلا بنهاى الفهر من المشركين، وذلك

بِاسْتِجْمَاعِ الشَّرَائِطِ الثَّلَاثِ؛ لِأَنَّهَا إِذَا لَمْ تَكُنْ مُتَّصِلَةً بِالشَّرْكِ فَأَهْلُهَا مَقْهُورُونَ بِإِحَاطَةِ الْمُسْلِمِينَ بِهِمْ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ، فَكَذَلِكَ إِنْ بَقِيَ فِيهَا مُسْلِمٌ أَوْ ذِمِّيٌّ أَمِنْ فَذَلِكَ دَلِيلُ عَدَمِ تَمَامِ الْقَهْرِ مِنْهُمْ، وَهُوَ نَظِيرُ مَا لَوْ أَخَذُوا مَالَ الْمُسْلِمِ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ لَا يَنْلِكُونَهُ قَبْلَ الْإِخْرَاجِ بِدَارِهِمْ لِعَدَمِ تَمَامِ الْقَهْرِ، ثُمَّ مَا بَقِيَ شَيْءٌ مِنْ أَثَارِ الْأَصْلِ فَاحْكُمُ لَهُ دُونَ الْعَارِضِ كَالْمَحَلَّةِ إِذَا بَقِيَ فِيهَا وَاحِدٌ مِنْ أَصْحَابِ الْخِطَّةِ فَاحْكُمُ لَهُ دُونَ الشُّكَّانِ وَالْمُشْتَرِينَ.

وَهَذِهِ الدَّارُ كَانَتْ دَارَ إِسْلَامٍ فِي الْأَصْلِ فَإِذَا بَقِيَ فِيهَا مُسْلِمٌ أَوْ ذِمِّيٌّ فَقَدْ بَقِيَ أَثَرٌ مِنْ أَثَارِ الْأَصْلِ فَيَنْقُي ذَلِكَ حُكْمَهُ، وَهَذَا أَصْلٌ لِأَبِي حَنِيفَةَ رحمته الله حَتَّى قَالَ: إِذَا اشْتَدَّ الْعَصِيرُ، وَلَمْ يَقْذِفْ بِالزَّيْدِ لَا يَصِيرُ خَيْرًا لِقَاءِ صِفَةِ السُّكُونِ، وَكَذَلِكَ حُكْمُ كُلِّ مَوْضِعٍ مُعْتَبَرٌ بِمَا حَوْلَهُ فَإِذَا كَانَ مَا حَوْلَ هَذِهِ الْبَلَدَةِ كُلُّهُ دَارَ إِسْلَامٍ لَا يُعْطَى لَهَا حُكْمُ دَارِ الْحَرْبِ كَمَا لَوْ لَمْ يَظْهَرْ حُكْمُ الشَّرْكِ فِيهَا»<sup>(١)</sup>.

من النصين السابقين يستطيع الباحث أن يجعل حجج أبي حنيفة فيما يلي:

١ - اعتياده على القاعدة الفقهية «الْيَقِينُ لَا يُزُولُ بِالشَّكِّ؛ لِأَنَّ الْيَقِينَ الْقَوِيَّ أَقْوَى مِنَ الشَّكِّ فَلَا يَرْتَفِعُ الْيَقِينُ الْقَوِيُّ بِالشَّكِّ الضَّعِيفِ، أَمَّا الْيَقِينُ فَإِنَّهَا يُزُولُ بِالْيَقِينِ الْآخَرِ»<sup>(٢)</sup>.

هذا في حق دار الإسلام، أما دار الكفر فإنها تصير دار إسلام بمجرد ظهور حكم الإسلام وذلك إعمالاً للحديث «الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَلَا يُغْلَى عَلَيْهِ»<sup>(٣)</sup>.

(١) السرخسي: المبسوط، مرجع سابق، (١٠/١١٤، ١١٥).

(٢) الأشباه والنظائر: (ص ٧٥).

(٣) قال الألباني في إرواء الغليل: حسن. روي من حديث عائذ بن عمرو المزني وعمر بن الخطاب ومعاذ بن

جيل مرفوعاً وعبد الله بن عباس مرفوعاً. أخرجه الدار قطني في سننه (٣٩٥) والبيهقي (٦ / ٢٠٥)

والسياق له وكذا الرويان في «مسنده» (٢٦/١٥٣) والضياء المقدسي في «الأحاديث المختارة»

(ق ١/٦٠)، وجملة القول أن الحديث حسن مرفوعاً بمجموع طريقتي عائذ ومعاذ وصحيح موقوفاً.

والله أعلم. محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السيل، المكتب الإسلامي

- بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، (٥/١٠٦، ١٠٩)، رقم (١٢٦٨).

٢- الأصل المعتمد لدى أبي حنيفة «مَا بَقِيَ شَيْءٌ مِنْ أَثَارِ الْأَصْلِ فَالْحُكْمُ لَهُ دُونَ الْعَارِضِ»<sup>(١)</sup>. فبقاء ذمي أو مسلم في هذه الدار يعني بقاء أثر من آثار الأصل فبقي الحكم.

٣- يتوقف وصف الدارين على ثبوت الأمان المطلق أو الخوف المطلق للمقيمين فيها، فإذا كان الأمان فيها للمسلمين فهي دار إسلام، والأمان الثابت على الإطلاق للمسلمين في دار الإسلام لا يزول إلا بالشروط الثلاثة السابقة، ولا نصير دار كفر إلا بها.

٤- وعلى القول أن الدار تنسب لصاحب السلطان والغلبة والقهر، وقد أحرزها المسلمون بهذه الطريقة، فلا يزول ذلك الإحراز إلا بتنازع القهر من المشركين، وتنازع القهر لا يمكن أن يتم إلا باتصال دار الكفر بمثيلها، أما كون دار الإسلام متصلة ومحاطة بالمسلمين من كل جانب فلم يتم القهر، وعليه فلا تنقلب الدار إلى دار كفر، كذلك بقاء مسلم أو ذمي آمناً يدل على عدم تمام القهر منهم، وتنازع القهر لا يتم إلا باستجتماع الشروط الثلاثة.

#### الرأي الثالث:

يرى هذا الفريق أنه متى سكن المسلمون أرضاً فإنها تصبح دار إسلام، ما دام سكانها المسلمون يستطيعون البقاء فيها، يقيمون شعائر الإسلام أو بعضها وهو رأي بعض الشافعية والمالكية، جاء في تحفة المحتاج «وَلَمْ يَحِبَّ - أي الهجرة - لِقُدْرَتِهِ عَلَى إظهارِ دينِهِ وَلَمْ يَحْرَمْ؛ لِأَنَّ مِنْ شَأْنِ الْمُسْلِمِ بَيْنَهُمُ الْقَهْرَ وَالْعَجْزَ وَمِنْ تَمَّ لَوْ رَجَا ظُهُورَ الْإِسْلَامِ بِمُقَامِهِ تَمَّ كَانَ مُقَامُهُ أَفْضَلَ أَوْ قَدَّرَ عَلَى الْإِمْتِنَاعِ وَالْإِعْزَالِ تَمَّ وَلَمْ يَرْجُ نُصْرَةَ الْمُسْلِمِينَ بِالْهَجْرَةِ كَانَ مُقَامُهُ وَاجِبًا؛ لِأَنَّ حَلَّهُ دَارِ إِسْلَامٍ فَلَوْ هَاجَرَ لَصَارَ دَارَ حَرْبٍ، ثُمَّ إِنْ قَدَّرَ عَلَى قِتَالِهِمْ وَدُعَائِهِمْ لِلْإِسْلَامِ لَرِمَهُ وَإِلَّا فَلَا»<sup>(٢)</sup>.

وجاء في فتاوى الرملي «سُئِلَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ السَّاكِنِينَ فِي وَطَنِ مِنَ الْأَوْطَانِ الْأَنْدَلُسِيَّةِ يُسَمَّى أَرْغُون وَهُمْ تَحْتَ ذِمَّةِ السُّلْطَانِ النَّصْرَانِيِّ يَأْخُذُ مِنْهُمْ خَرَاجَ الْأَرْضِ بِقَدْرِ مَا يُصَيِّوْنَهُ

(١) السرخسي: المبسوط، مرجع سابق، (١٠/١١٤، ١١٥).

(٢) ابن حجر الميمني: تحفة المحتاج بشرح المنهاج، مرجع سابق، (٩/٢٣٨).



فِيهَا وَلَمْ يَتَعَدَّ عَلَيْهِمْ بِظُلْمٍ غَيْرَ ذَلِكَ لَا فِي الْأَمْوَالِ وَلَا فِي الْأَنْفُسِ وَكُنَّ جَوَامِعُ يُصَلُّونَ فِيهَا وَيَصُومُونَ رَمَضَانَ وَيَتَصَدَّقُونَ وَيُقْكُونَ الْأَسَارَى مِنْ أَيْدِي النَّصَارَى إِذَا حَلُّوا بِأَيْدِيهِمْ وَيُقِيمُونَ حُدُودَ الْإِسْلَامِ جَهْرًا كَمَا يَنْبَغِي وَيُظْهِرُونَ قَوَاعِدَ الشَّرِيعَةِ عِبَانًا كَمَا يَحِبُّ وَلَا يَتَعَرَّضُ هُمْ النَّصْرَانِيُّ فِي شَيْءٍ مِنْ أَفْعَالِهِمُ الدِّينِيَّةِ وَيَدْعُونَ فِي خُطْبِهِمْ لِسُلَاطِينِ الْمُسْلِمِينَ مِنْ غَيْرِ تَعْيِينَ شَخْصٍ وَيَطْلُبُونَ مِنَ اللَّهِ نَصْرَهُمْ وَهَلَاكَ أَعْدَائِهِمُ الْكُفَّارِ وَهُمْ مَعَ ذَلِكَ يَخَافُونَ أَنْ يَكُونُوا عَاصِينَ بِإِقَامَتِهِمْ بِلَادِ الْكُفْرِ فَهَلْ تَحِبُّ عَلَيْهِمُ الْهَجْرَةُ.

وَهُمْ عَلَى هَذِهِ الْحَالَةِ مِنْ إظهارِ الدِّينِ نَظَرًا إِلَى أَنَّهُمْ لَيْسُوا عَلَى أَمَانٍ أَنْ يُكَلَّفُوا هُمُ الْإِزْدَادَ وَالْعِبَادَةَ بِاللَّهِ تَعَالَى أَوْ عَلَى إِجْرَاءِ أَحْكَامِهِمْ عَلَيْهِمْ أَوْ لَا تَحِبُّ نَظَرًا إِلَى مَا هُمْ فِيهِ مِنَ الْحَالِ الْمَذْكُورِ، ثُمَّ إِنْ رَجُلًا مِنَ الْوَطَنِ الْمَذْكُورِ جَاءَ إِلَى أَدَاءِ فَرِيضَةِ الْحَجِّ مِنْ غَيْرِ إِذْنِ أَبِيهِ عَقَافَةً أَنْ يَسْتَعَاذَ مِنْهُ فَأَدَّاهَا فَهَلْ حُجُّهُ صَحِيحٌ أَوْ لَا لِإِبْقَاعِهِ بِغَيْرِ إِذْنِ أَبِيهِ وَهَلْ يَجُوزُ رُجُوعُهُ إِلَى أَبِيهِ فِي الْوَطَنِ الْمَذْكُورِ؟

فَأَجَابَ: بِأَنَّهُ لَا تَحِبُّ الْهَجْرَةُ عَلَى هَؤُلَاءِ الْمُسْلِمِينَ مِنْ وَطَنِهِمْ لِغُدْرَتِهِمْ عَلَى إظهارِ دِينِهِمْ بِهِ وَلِأَنَّهُ ﷺ بَعَثَ عُثْمَانَ يَوْمَ الْحُدَيْبِيَّةِ إِلَى مَكَّةَ لِغُدْرَتِهِ عَلَى إظهارِ دِينِهِ بِهَا بَلْ لَا تَجُوزُ هُمْ الْهَجْرَةُ مِنْهُ؛ لِأَنَّهُ يُرْجَى بِإِقَامَتِهِمْ بِهِ إِسْلَامٌ غَيْرُهُمْ وَلِأَنَّهُ دَارُ إِسْلَامٍ فَلَوْ هَاجَرُوا مِنْهُ صَارَ دَارُ حَرْبٍ وَفِيمَا ذَكَرَ فِي السُّؤَالِ مِنْ إظهارِهِمْ أَحْكَامَ الشَّرِيعَةِ الْمُطَهَّرَةِ وَعَدَمِ تَعَرُّضِ الْكُفَّارِ هُمْ بِسَبِّهَا عَلَى تَطَاوُلِ السِّنِينَ الْكَثِيرَةِ مَا يُفِيدُ الظَّنَّ الْغَالِبَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا مِنْهُمْ مِنْ إِخْرَاجِهِمْ عَلَى الْإِزْدَادِ عَنِ الْإِسْلَامِ أَوْ عَلَى إِجْرَاءِ أَحْكَامِ الْكُفْرِ عَلَيْهِمْ ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمَقْصِدَ مِنَ الْمُصْلَحِ﴾<sup>(١)</sup>.

وفي معرض كلامه عن حديث «إنما الأعمال بالنيات...» عند موضوع الهجرة ذكر ابن تيمية كلاما يؤكد فيه أن العبرة بساكني الدار «وَكُنْ أَرْضِي دَارَ كُفْرٍ وَدَارَ إِيمَانٍ أَوْ دَارَ فَاسِقِينَ لَيْسَتْ صِفَةٌ لَازِمَةٌ لَهَا؛ بَلْ هِيَ صِفَةٌ عَارِضَةٌ بِحَسَبِ سُكَّانِهَا فَكُلُّ أَرْضٍ سُكَّانُهَا الْمُؤْمِنُونَ الْمُتَّقُونَ هِيَ دَارُ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ وَكُلُّ أَرْضٍ سُكَّانُهَا الْكُفَّارُ فَيُحِبُّ دَارَ كُفْرٍ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ وَكُلُّ أَرْضٍ

سُكَّانُهَا الْفُسَّاقُ فَهِيَ دَارُ فُسُوقٍ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ فَإِنْ سَكَنَهَا غَيْرَ مَا ذَكَرْنَا وَتَبَدَّلَتْ بِغَيْرِهِمْ فَهِيَ دَارُهُمْ. وَكَذَلِكَ الْمَسْجِدُ إِذَا تَبَدَّلَ بِخَيْرَةٍ أَوْ صَارَ دَارَ فُسُوقٍ أَوْ دَارَ ظُلْمٍ أَوْ كَيْسَةٍ يُشْرِكُ فِيهَا بِاللَّهِ كَانَ بِحَسَبِ سُكَّانِهِ؛ وَكَذَلِكَ دَارُ الْحَقَرِ وَالْفُسُوقِ وَنَحْوُهَا إِذَا جُعِلَتْ مَسْجِدًا يُعْبَدُ اللَّهُ فِيهِ جَلَّ وَعَزَّ كَانَ بِحَسَبِ ذَلِكَ وَكَذَلِكَ الرَّجُلُ الصَّالِحُ يَصِيرُ فَاسِقًا وَالْكَافِرُ يَصِيرُ مُؤْمِنًا أَوْ الْمُؤْمِنُ يَصِيرُ كَافِرًا أَوْ نَحْوُ ذَلِكَ كُلِّ بِحَسَبِ انْتِقَالِ الْأَحْوَالِ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ<sup>(١)</sup>.

وقال ابن عرفة: «لِأَنَّ بِلَادَ الْإِسْلَامِ لَا تَصِيرُ دَارَ حَرْبٍ بِأَخِذِ الْكُفَّارِ هَا بِالْقَهْرِ مَا دَامَتْ شَعَائِرُ الْإِسْلَامِ قَائِمَةً فِيهَا» وذكر في موضع آخر «لِأَنَّ بِلَادَ الْإِسْلَامِ لَا تَصِيرُ دَارَ حَرْبٍ بِمَجَرَّدِ انْسِلَاثِهِمْ عَلَيْهَا بَلْ حَتَّى تَنْقَطِعَ إِقَامَةُ شَعَائِرِ الْإِسْلَامِ عَنْهَا، وَأَمَّا مَا دَامَتْ شَعَائِرُ الْإِسْلَامِ أَوْ غَالِبَتْ قَائِمَةً فِيهَا فَلَا تَصِيرُ دَارَ حَرْبٍ»<sup>(٢)</sup>.

حجج هذا الفريق:

جاء في تحفة المنهاج «يُؤْخَذُ مِنْ قَوْلِهِمْ؛ لِأَنَّ عَهْلَهُ دَارُ إِسْلَامٍ أَنَّ كُلَّ مَحَلٍّ قَدَرُ أَهْلِهِ فِيهِ عَلَى الْإِمْتِنَاعِ مِنَ الْحَرْبَيْنِ صَارَ دَارَ إِسْلَامٍ وَحَيْثُ الظَّاهِرُ أَنَّهُ يَتَعَدَّرُ عَوْدُهُ دَارَ كُفْرٍ وَإِنْ اسْتَوْلَوْا عَلَيْهِ كَمَا صَرَّحَ بِهِ الْحَبْرُ الصَّحِيحُ «الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَلَا يَغْلَى عَلَيْهِ» فَقَوْلُهُمْ لَصَارَ دَارَ حَرْبٍ الْمُرَادُ بِهِ صَبْرُورَتُهُ كَذَلِكَ صُورَةٌ لَا حُكْمًا وَإِلَّا لَزِمَ أَنَّ مَا اسْتَوْلَوْا عَلَيْهِ مِنْ دَارِ الْإِسْلَامِ يَصِيرُ دَارَ حَرْبٍ وَلَا أَظُنُّ أَصْحَابَنَا يَسْمَحُونَ بِذَلِكَ بَلْ يَلْزِمُ عَلَيْهِ فَسَادٌ وَهُوَ أَكْثَرُ لَوْ اسْتَوْلَوْا عَلَى دَارِ إِسْلَامٍ فِي مِلْكِ أَهْلِهِ، ثُمَّ فَتَحَتَاهَا عَنَوَةً مَلَكَتَاهَا عَلَى مُلَاكِهَا وَهُوَ فِي حَايَةِ الْبُعْدِ.

ثُمَّ رَأَيْتُ الرَّافِعِيَّ<sup>(٣)</sup> وَغَيْرَهُ ذَكَرُوا تَغْلَا عَنْ الْأَصْحَابِ أَنَّ دَارَ الْإِسْلَامِ ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٍ: قِسْمٌ

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مرجع سابق، (١٨/٢٨٢).

(٢) الدسوقي: مرجع سابق (٢/١٨٨) وما بعدها.

(٣) عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافعي القزويني: فقيه، من كبار الشافعية، كان له مجلس بقزوين للتفسير والحديث، وتوفي فيها. نسبته إلى رافع بن خديج الصحابي، ولد سنة ٥٥٧هـ وتوفي سنة ٦٢٣هـ (الأعلام: ٤/٥٥).

يَسْكُنُهُ الْمُسْلِمُونَ، وَقَسَمَ فَتَحُوهُ وَأَقْرُوا أَهْلَهُ عَلَيْهِ بِجَزِيَّةٍ مَلَكُوهُ أَوْ لَا، وَقَسَمَ كَانُوا يَسْكُنُونَهُ، ثُمَّ غَلَبَ عَلَيْهِ الْكُفَّارُ قَالَ الرَّافِعِيُّ وَعَدُّهُمْ الْقِسْمَ الثَّانِي يُبَيِّنُ أَنَّهُ يَكْفِي فِي كَوْنِهَا دَارَ إِسْلَامٍ كَوْنُهَا تَحْتَ اسْتِيلَاءِ الْإِمَامِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهَا مُسْلِمٌ قَالَ: وَأَمَّا عَدُّهُمْ الثَّالِثَ فَقَدْ يُوجَدُ فِي كَلَامِهِمْ مَا يُشِيرُ بَأَنَّ الْإِسْتِيلَاءَ الْقَدِيمَ يَكْفِي لِاسْتِمْرَارِ الْحُكْمِ وَرَأَيْتُ لِبَعْضِ الْمُتَأَخِّرِينَ أَنَّ عَمَلَهُ إِذَا لَمْ يَمْنَعُوا الْمُسْلِمِينَ مِنْهَا وَإِلَّا فَهِيَ دَارُ كُفْرٍ انْتَهَى<sup>(١)</sup>.

يؤخذ من النص السابق:

١- إذا كان حكم من أحكام الإسلام يجري بين المسلمين في دار فهي دار إسلام لعلو حكم الإسلام على غيره وذلك لحديث النبي ﷺ: «الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَلَا يَغْلَى عَلَيْهِ»<sup>(٢)</sup>.

٢- لو سلمنا أن ما سيطر عليه الحريون من بقاع المسلمين يصير دار كفر أو حرب فالتيجة أن ما يكون في أيدي المسلمين من أملاك سيقي معهم، فماذا لو فتح المسلمون هذه البلاد عنوة؟ أيملكونها على ملاكها المسلمين؟ الجواب لا لأنه في غاية البعد؛ فلزم فساد القول بأنها تصير دار حرب.

#### الرأي الرابع:

يرى هذا الفريق أن دار الإسلام لا تصير دار حرب مطلقاً، ولو أجلاهم الكفار عنها، وإن سميت دار حرب فصورة لا حكماً وهو رأي بعض الشافعية من المتأخرين «وَمَا ذَكَرَهُ عَنْ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِينَ بَعِيدٌ ثَقَلًا وَمُذَرَّكًا كَمَا هُوَ وَاضِحٌ وَجَيِّدٌ فَكَلَامُهُمْ صَرِيحٌ فِيمَا ذَكَرْتَهُ أَنَّ مَا

(١) ابن حجر الهيتمي: تحفة المحتاج بشرح المنهاج: مرجع سابق (٩/ ٢٦٨).

(٢) قال الألباني في إرواء الغليل: حسن. روي من حديث عائذ بن عمرو المزني وعمر بن الخطاب ومعاذ بن

جبل مرفوعاً وعبد الله بن عباس مرفوعاً. أخرجه الدار قطني في سننه (٣٩٥) والبيهقي (٦ / ٢٠٥)

والسياق له وكذا الروياني في «مسنده» (٢٦ / ١٥٣ / ٢) والضياء المقدسي في «الأحاديث المختارة» (٢ / ٦٠)

وجملة القول أن الحديث حسن مرفوعاً بمجموع طريقتي عائذ ومعاذ وصحيح موقوفاً. والله

أعلم. عماد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي -

بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٥٥ هـ - ١٩٨٥ م، (٥/ ١٠٦، ١٠٩)، رقم (١٢٦٨).

حُكِمَ بِأَنَّهُ دَارُ إِسْلَامٍ لَا يَصِيرُ بَعْدَ ذَلِكَ دَارُ كُفْرٍ مُطْلَقًا<sup>(١)</sup>. وجاء في نهاية المحتاج «وَمِنْهَا مَا عَلِمَ كَوْنُهُ مَسْكَنًا لِلْمُسْلِمِينَ وَلَوْ فِي زَمَنٍ قَدِيمٍ فَعَلَبَ عَلَيْهِ الْكُفَّارُ كَفْرُ طَبَعِهِ نَظَرًا لِاسْتِيلَانِنَا الْقَدِيمِ، لَكِنَّ نَقْلَ الرَّافِعِيِّ عَنِ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِينَ أَنَّ حِلَّهُ إِنْ لَمْ يَمْنَعُونَا مِنْهَا وَإِلَّا فَهِيَ دَارُ كُفْرٍ، وَأَجَابَ عَنْهُ السُّبْكِيُّ بِأَنَّهُ يَبْصَحُ أَنْ يَقَالَ: إِنَّمَا صَارَتْ دَارُ كُفْرٍ صُورَةً لَا حُكْمًا<sup>(٢)</sup>».

وذكر النووي<sup>(٣)</sup>: «وأما عد الأصحاب الضرب الثالث دار إسلام فقد يوجد في كلامهم ما يقتضي أن الاستيلاء القديم يكفي لاستمرار الحكم ورأيت لبعض المتأخرين تنزيل ما ذكره على ما إذا كانوا لا يمتنعون المسلمين منها فإن منعههم فهي دار كفر<sup>(٤)</sup>. وكلام النووي فيه إشارة أن الرأي السابق لم يستقر عند القائلين به لأن الضرب الثالث الذي يقصده هو النوع الثالث من ديار المسلمين «دار كان المسلمون يسكنونها ثم جلوا عنها وغلب عليها الكفار»<sup>(٥)</sup>.

ففي بداية الأمر كانوا يطلقون عليها دار إسلام، ثم تغير المفهوم، ولعل ذلك - في رأي الباحث - يرجع إلى الواقعية التي يتصف بها فقهاء الإسلام، فالواقع أن الدار بيد الكفار

(١) ابن حجر الميمني: تحفة المحتاج بشرح المنهاج، مرجع سابق (٩/٢٦٩).

(٢) الرمل، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج مرجع سابق (٨/٩٩)، وعلى ذلك تكون الديار بحسب السلطة والحكم فيها إلى ثلاثة أنواع:

١- دار إسلام حقيقة وحكما: وهي التي تجري فيها أحكام الإسلام وتكون السلطة بيد المسلمين،  
٢- دار الإسلام حكما لا حقيقة: وهي التي يسيطر عليها الكفار، والمسلمون فيها يجرّون بعض الأحكام والشعائر،

٣- دار الحرب حقيقة وحكما: وهي الدار التي يحكمها الكفار بأحكام الكفر، ولا يوجد فيها مسلمون يؤدون واجباتهم الإسلامية. ذكرور إسحاق لطنفي فطاني: اختلاف الدارين وأثره في المناكحات والمعاملات مرجع سابق (ص ٧٢-٧٤).

(٣) يحيى بن شرف بن مري بن حسن الخزامي الحوراني، النووي، الشافعي، أبو زكريا، محيي الدين: علامة بالفقه والحديث. مولده ووفاته في نوا - من قرى حوران، بسورية - واليها نسبته. الأعلام: (٨/١٤٩).

(٤) النووي: روضة الطالبيين (٥/٤٣٣).

(٥) النووي: روضة الطالبيين (٥/٤٣٣).

وأحكامهم تجري عليها، وليس فيها مسلمون، وعلى ما قرره الفقهاء، فإن وصف الدار قد تغير، ولكن واجب المسلمين تجاهها هو الذي يختلف عن واجبهم تجاه دار الكفر الأصلية كما سيرد لاحقاً، وما يمكن أن يقال هنا أن هذه الدار إن كان فيها مسلمون قائمون بالشعائر فهي كما ذكر السبكي دار كفر من حيث الصورة ولكن يبقى حكمها أنها من أرض الإسلام ويجب على المسلمين استردادها فهي أرض محتلة. والله أعلم وهو الراجح، وجعاً بين الآراء؛ لأنه يتماشى مع شمولية الإسلام وعزته وعلوه وعدم رضاه بالذل والهوان لأتباعه، وقد فرض الجهاد على المسلمين للدفع والطلب، فإن سلم المسلمون ديارهم وتركوها كلها هجم عليها معتد لم يبق للإسلام وطن يحتضنه، وهذا لم يقل به أحد.

### ثانياً: حكم الإقامة في دار الكفر

ذكرت فيما سبق أن دار الكفر قد تكون دار عهد أو دار حرب، والحكم يختلف باختلاف وصف الدار؛ إلا أن المتوطن ستجري عليه أحكام المكان الذي توطن فيه؛ من هنا كانت دار الإسلام هي الوطن الصالح لإقامة المسلم بها؛ لأنه سيارس شعائر الإسلام بلا تضيق أو اضطهاد.

وقد مر بنا أن هناك من الدور ما لا يمكن للمسلم أن يأمن فيها على دينه ونفسه، وهذه الدار هي دار الحرب. وهناك من ديار الكفر ما يأمن فيها المسلم على نفسه ودينه، ويستطيع المسلم إظهار شعائر الإسلام بلا تضيق أو حرج وهي دار العهد، وقد لا تكون دار عهد ولكن يأمن المسلم فيها على دينه.

فهل الحكم واحد في الحالتين؟ هذا ما سيجيب عنه الباحث فيما يلي:

أستطيع القول أن للمقيم في دار الكفر عموماً حالات أربع هي:

- ١- أن لا يستطيع إظهار دينه في دار الكفر، ويمكنه الهجرة.
- ٢- أن لا يستطيع إظهار دينه في دار الكفر، ولا يمكنه الهجرة.
- ٣- أن يستطيع إظهار دينه في دار الكفر، ولا يمكنه الهجرة إن أراد.

٤ - أن يستطيع إظهار دينه في دار الكفر، ويمكنه الهجرة إن أراد

فالحالة الأولى: أن لا يستطيع إظهار دينه في دار الكفر، ويمكنه الهجرة.

فقد اتفق أهل العلم اتفاقاً أشبه بالإجماع على أن الهجرة في هذه الحالة واجبة ومن لم يهاجر فإن الوعيد ينتظره ولذا كانت براءة الرسول ﷺ منه، بل إن كانت أنثى لا تجزأ محرماً وكانت تأمن على نفسها في الطريق أو كان خوف الطريق أقل من خوف المقام في دار الحرب. وجبت عليها الهجرة، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْغَالِبِينَ أَنْفُسُهُمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَنُهَاجِرُوا فِيهَا قَالُوا لَيْك مَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧] وفي الآية وعيد شديد، والوعيد الشديد لا يكون إلا في ارتكاب المحرم وترك الواجب. والحديث: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين لا تراءى ناراهما»<sup>(١)</sup>، وحديث: «لا تنقطع الهجرة ما دام العدو يقاتل»<sup>(٢)</sup>، أما حديث: «لا هجرة بعد الفتح»<sup>(٣)</sup> فمعناه لا هجرة من مكة بعد فتحها، لصيرورة مكة دار إسلام إلى يوم القيامة، وهذا هو رأي الجمهور من أهل العلم في معنى الحديث، إلا ما ندر منهم، ولذا جاء في سبل السلام: «والحديث»<sup>(٤)</sup> دليل على وجوب الهجرة من ديار المشركين من غير مكة وهو مذهب الجمهور لحديث جرير ولما أخرجه النسائي من طريق بهز بن حكيم عن أبيه عن جده مرفوعاً «لا يقبل الله من مشرك عملاً بعدما أسلم أو يفارق المشركين إلى المسلمين»<sup>(٥)</sup> يقول السندي<sup>(٦)</sup>: «يفارق أي إلى أن يفارق فالمضارع منصوب بعد أو بمعنى إلى أن وحاصله أن

(١) أخرجه الترمذي (١٥٥/٤) من حديث جرير بن عبد الله، وإسناده صحيح.

(٢) أخرجه أحمد في المسند (١٩٢/١)، عن ابن السعدي

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب فضل الجهاد رقم (٢٦٣١)، (٣/١٠٢٥)، عن ابن عباس.

(٤) يقصد حديث «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين المشركين»: الصنعاني: سبل السلام (١/١٩٩).

(٥) أخرجه النسائي، كتاب الزكاة، باب من سأل بوجه الله عز وجل، (٥/٨٢)، رقم (٢٥٦٨).

(٦) محمد بن عبد الهادي التتوي، أبو الحسن، نور الدين السندي: فقيه حنفي، عالم بالحديث والتفسير والعربية. أصله من السند ومولده فيها، وتوطن بالمدينة إلى أن توفي. (٦/٢٥٣).

المهجرة من دار الشرك إلى دار الإسلام واجب على كل من آمن فمن ترك فهو عاص يستحق رد العمل<sup>(١)</sup>، ولعموم قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧].

وقال الشافعي في أحكام القرآن: «وفرض رسول الله ﷺ على من قدر على الهجرة، الخروج إذا كان ممن يفتن عن دينه ولا يمنع. فقال في رجل منهم توفي: تخلف عن الهجرة، فلم يهاجر» ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧]<sup>(٢)</sup>.

وقال صاحب نيل الأوطار: «وقال ابن العربي<sup>(٣)</sup>: الهجرة هي الخروج من دار الحرب إلى دار الإسلام، وكانت فرضاً في عهد النبي ﷺ واستمرت بعده لمن خاف على نفسه والتي انقطعت أصلاً هي القصد إلى حيث كان. وقد حكى في البحر<sup>(٤)</sup> أن الهجرة عن دار الكفر واجبة إجماعاً حيث حمل على معصية فعل أو ترك أو طلبها الإمام بقوته لسلطانه»<sup>(٥)</sup>.

من هذه الأقوال المستندة للأدلة الشرعية يتضح وجوب الهجرة في مثل هذه الحالة.

(١) نور الدين بن عبد الهادي أبو الحسن السندي: حاشية السندي على النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (٨٣/٥).

(٢) محمد بن إدريس الشافعي: أحكام القرآن، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٠ هـ تحقيق: عبد الغني عبد الحالق، (١٦/٢ - ١٧).

(٣) محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الاشيلي المالكي، أبو بكر بن العربي: قاض، من حفاظ الحديث. ولد في إشبيلية، ورحل إلى المشرق، وبرع في الأدب، وبلغ رتبة الاجتهاد في علوم الدين. ولد سنة ٤٦٨ هـ وتوفي سنة ٤٥٣ هـ. الأعلام: (٦/٢٣٠).

(٤) يقصد البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار وهو كتاب في فروع الفقه الزيدي لأحمد المرتضي.

(٥) الشوكاني: مرجع سابق (٨/٣٤٨).

الحالة الثانية: أن لا يستطيع إظهار دينه في دار الكفر، ولا يمكنه الهجرة

اتفق أهل العلم أيضاً في مثل هذه الحالة على جواز الإقامة ولا يعلم في ذلك مخالف؛ لقوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٩٨] وعدم الاستطاعة هنا إما أن تكون لمرض، أو إكراه على الإقامة في دار الكفر أو ضعف كالنساء، والولدان. أو غير ذلك من أنواع العجز المسقط لحكم وجوب الهجرة.

قال في المغني: «الثاني: من لا هجرة عليه. وهو من يعجز عنها إما لمرض، أو إكراه على الإقامة، أو ضعف من النساء والولدان وشبههم، فهذا لا هجرة عليه؛ لقول الله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٩٨] لذا قال الشافعي في أحكام القرآن: فعذر الله عز وجل من لم يقدر على الهجرة من المفتونين. فقال: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: ١٠٦]، وبعث إليهم رسول الله ﷺ أن الله عز وجل جعل لكم مخرجاً... وأبان الله عز وجل عذر المستضعفين، فقال: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٩٨] قال: ويقال: (عسى) من الله: واجبة. ودلت سنة رسول الله ﷺ على أن فرض الهجرة على من أطاقها، إنها هو على من فتن عن دينه، بالبلدة التي يسلم بها. لأن رسول الله ﷺ أذن لقوم بمكة أن يقيموا بها، بعد إسلامهم منهم: العباس بن عبد المطلب، وغيره إذ لم يخافوا الفتنة. وكان يأمر جيوشه أن يقولوا لمن أسلم إن هاجرتم فلکم ما للمهاجرين وإن أقمتهم فأنتم كأعراب المسلمين وليس يخيرهم»<sup>(١)</sup>.

وقال ابن تيمية: «فإن هذه الهجرة كانت مشروعة لما كانت مكة وغيرها دار كفر وحرب وكان الإيذان بالمدينة فكانت الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام واجبة لمن قدر عليها»<sup>(٢)</sup>.

(١) ابن قدامة: مرجع سابق، (١٠/٥٠٥).

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مرجع سابق (١٨/٢٨١).



أخلص من هذه الحالة، أن الهجرة لا تجب فيها، ولكن يجب أن يبقى المؤمن في حالة تأهب، وتحفز، واستعداد للتخلص من البقاء في هذه الدار، ويتحين فرصة للهرب، والنجاة بدينه، ولا يغفل عن ذلك طرفة عين.

الحالة الثالثة: أن يستطيع إظهار دينه في دار الكفر، ولا يمكنه الهجرة إن أراد. وهذه لا تختلف عن الحالة الثانية إلا في مسألة إظهار الدين فهنا يمكنه إظهار دينه وهناك لا يمكنه فإن ظهر في الحال الثانية جواز البقاء إلى أن يجعل الله له مخرجاً، فمن باب أولى في هذه الحالة.

الحالة الرابعة: أن يستطيع إظهار دينه في دار الكفر، ويمكنه الهجرة إن أراد.

وقد اختلف أهل العلم في ذلك فمنهم من لا يرى الهجرة، بل حرمها بعض الشافعية<sup>(١)</sup>، كما سيأتي، خصوصاً إن كان يستطيع أن يعبد الله ويدع الناس إلى الإسلام. ومن أهل العلم من رأى وجوب الهجرة ومن لم يفعل فهو آثم.

القول الأول: القائلين بعدم وجوب الهجرة في مثل هذه الحالة حيث عذرنا الله تعالى في ذلك فيبقى الأمر على الاستحباب. وهذا هو المشهور من مذهب الحنفية.

وأدلتهم ما يلي<sup>(٢)</sup>:

الدليل الأول: قال الحنفية: لا تجب الهجرة من دار الحرب للحبر: «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية»<sup>(٣)</sup>، وفي رواية: «قد انقطعت الهجرة ولكن جهاد ونية»، أما حديث: «ادعهم إلى

(١) الشافعي: الأم (٤/١٦١)، ابن حجر الهيتمي: تحفة المنهاج، مرجع سابق (٩/٢٢٩).

(٢) أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر: أحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٥ هـ تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، (٣/١٨٧) وما بعدها، محمد علاء الدين أفندي نجل المؤلف / علاء الدين الشهير بابن عابدين حاشية قرّة عيون الأخيار تكملة رد المحتار على الدر المختار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (٧/٣٦١).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب فضل الجهاد، رقم (٢٦٣١)، (٣/١٠٢٥) عن ابن عباس.

التحول من دارهم إلى دار المهاجرين<sup>(١)</sup> فمنسوخ بحديث: «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية»، قالوا: فإنه عام ناسخ لوجود الهجرة الدال عليه ما سبق وبأنه ﷺ لم يأمر من أسلم من العرب بالمهاجرة إليه، ولم ينكر عليهم مقامهم ببلدهم ولأنه ﷺ كان إذا بعث سرية قال لأمرهم: إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خلال فأبتنن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول عن دارهم إلى دار المهاجرين، وأعلمهم أنهم إن فعلوا ذلك أن لهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين فإن أبوا واختاروا دارهم فأعلمهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله تعالى الذي يجري على المؤمنين ... الحديث<sup>(٢)</sup>، فلم يوجب عليهم الهجرة.

الدليل الثاني: ما جاء عن صفوان بن أمية ؓ لما أسلم، قيل له لا دين لمن لم يهاجر. فأتى المدينة، فقال النبي ﷺ: «وما جاء بك أبا وهب؟» قال: قيل: إنه لا دين لمن لم يهاجر. قال: «ارجع أبا وهب إلى أباطح مكة، أقرؤوا على مساكنكم، فقد انقطعت الهجرة ولكن جهاد ونية»<sup>(٣)</sup>.

الدليل الثالث: عن أبي سعيد الخدري: أن أعرابياً سأل النبي ﷺ عن الهجرة، فقال: «ويحك إن شأن الهجرة شديد فهل لك من إبل؟» قال: نعم، قال: «فهل تؤدي صدقتها؟» قال: نعم، قال: «فاعمل من وراء البحار فإن الله لن يترك من عملك شيئاً»<sup>(٤)</sup> ووجه الدلالة أن الرسول ﷺ أباح ترك الهجرة.

(١) رواه مسلم عن عائشة ؓ في كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعث رقم (١٧٣١) و١٣٥٦ و١٣٥٧ و١٣٥٨.

(٢) رواه مسلم عن عائشة ؓ في كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعث رقم (١٧٣١) و١٣٥٦ و١٣٥٧ و١٣٥٨.

(٣) سنن سعيد بن منصور: كتاب الجهاد، باب من قال انقطعت الهجرة، (١٣٧/٢).

(٤) سنن أبي داود: كتاب الجهاد، باب ما جاء في الهجرة وسكنى البدو، (٥/٢)، وقال الألباني: صحيح.

الدليل الرابع: عند أبي داود أيضاً قال: أتى رجل عبد الله بن عمرو رضي الله عنه فقال: أخبرني بشيء سمعته من رسول الله ﷺ فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه»<sup>(١)</sup> فالهجرة ترك المعاصي والذنوب.

الدليل الخامس: قالوا: الأحاديث غير حديث ابن عباس لا هجرة بعد الفتح والأمرة بالهجرة محمولة على من لا يأمن على دينه، قالوا: وفي هذا جمع بين الأحاديث.

ويرى بعض الشافعية أن من يقدر على إظهار دينه في دار الحرب، ويقدر على الاعتزال في مكان خاص، والامتناع من الكفار، فهذا تحرم عليه الهجرة، لأن مكان اعتزاله صار دار إسلام بامتناعه، فيعود بهجرته إلى حوزة الكفار، وهو أمر لا يجوز لأن كل محل قدر أهله على الامتناع من الكفار صار دار إسلام. جاء في فتاوى شهاب الدين الرملي الشافعي<sup>(٢)</sup>، (سئل) عن المسلمين الساكنين في وطن من الأوطان الأندلسية يسمى أرغون وهم تحت ذمة السلطان النصراني يأخذ منهم خراج الأرض بقدر ما يصيبونه فيها ولم يتعد عليهم بظلم غير ذلك لا في الأموال ولا في الأنفس ولهم جوامع يصلون فيها ويصومون رمضان ويتصدقون ويفكون الأسارى من أيدي النصارى إذا حلوا بأيديهم ويقيمون حدود الإسلام جهراً كما ينبغي ويظهرون قواعد الشريعة عياناً كما يجب ولا يتعرض لهم النصارى في شيء من أفعالهم الدينية ويدعون في خطبهم لسلطين المسلمين من غير تعيين شخص ويطلبون من الله نصرهم وهلاك أعدائهم الكفار وهم مع ذلك يخافون أن يكونوا عاصين بإقامتهم ببلاد الكفر فهل تجب عليهم الهجرة. وهم على هذه الحالة من إظهار الدين نظراً إلى أنهم ليسوا على أمان أن يكلفهم الارتداد والعياذ بالله تعالى أو على إجراء أحكامهم عليهم أو لا تجب نظراً إلى ما هم فيه من الحال المذكور، ثم إن رجلاً من الوطن المذكور جاء إلى أداء فريضة الحج من غير إذن

(١) سنن أبي داود: كتاب الجهاد، باب في الهجرة، هل انقطعت، (٦/٢)، وقال الألباني: صحيح.

(٢) محمد بن أحمد الرملي الفتاوى (٥/ ١٨٢).

أبويه مخافة أن يمنعه منه فأداها فهل حجه صحيح أو لا لإيقاعه بغير إذن أبويه وهل يجوز رجوعه إلى أبويه في الوطن المذكور؟ (فأجاب) بأنه لا تجب الهجرة على هؤلاء المسلمين من وطنهم لقدرتهم على إظهار دينهم به ولأنه ﷺ بعث عثمان يوم الحديبية إلى مكة لقدرته على إظهار دينه بها بل لا تجوز لهم الهجرة منه؛ لأنه يرجى بإقامتهم به إسلام غيرهم ولأنه دار إسلام فلو هاجروا منه صار دار حرب وفيما ذكر في السؤال من إظهارهم أحكام الشريعة المطهرة وعدم تعرض الكفار لهم بسببها على تطاول السنين الكثيرة ما يفيد الظن الغالب بأنهم آمنون منهم من إكراههم على الارتداد عن الإسلام أو على إجراء أحكام الكفر عليهم ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ وأما خروج الرجل لحج الفرض بغير إذن أبويه فلا حرج عليه فيه إذ ليس لأبويه منعه من الحج الفرض لا ابتداء ولا إنقضاء كالصلاة والصوم ويجوز له بعد أداء نسكه رجوعه إلى أبويه بالوطن المذكور، وحجه صحيح معتد به في إسقاط الفرض.

وقال الماوردي: «إذا قدر على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلد به دار إسلام فالإقامة فيها أفضل من الرحلة عنها لما يترجى من دخول غيره في الإسلام»<sup>(١)</sup>.

وجاء في المغني<sup>(٢)</sup>: «والثالث، من تستحب له، ولا تجب عليه. وهو من يقدر عليها، لكنه يتمكن من إظهار دينه، وإقامته في دار الكفر، فتستحب له، ليتمكن من جهادهم، وتكثير المسلمين، ومعونتهم، ويتخلص من تكثير الكفار، ومخالطتهم، ورؤية المنكر بينهم. ولا تجب عليه؛ لإمكان إقامة واجب دينه بدون الهجرة. وقد كان العباس عم النبي ﷺ مقيماً بمكة مع إسلامه. وروينا أن نعيم النحام، حين أراد أن يهاجر، جاءه قومه بنو عدي، فقالوا له: أقم عندنا، وأنت على دينك، ونحن نمنعك ممن يريد أذاك، واكفنا ما كنت تكفينا. وكان يقوم بيتامي بني عدي، وأراملهم فتخلف عن الهجرة مدة، ثم هاجر بعد، فقال له النبي ﷺ:

(١) قال لشوكاني في النيل: ولا يخفى ما في هذا الرأي من المصادمة لأحاديث الباب القاضية بتحريم الإقامة

في دار الكفر. نيل الأوطار (٨/٣٤٧).

(٢) ابن قدامة، مرجع سابق (١٠/٥٠٥).

قومك كانوا خيرا لك من قومي لي، قومي أخرجوني، وأرادوا قتلي، وقومك حفظوك ومنعوك. فقال: يا رسول الله: بل قومك أخرجوك إلى طاعة الله، وجهاد عدوه وقومي ثبطوني عن الهجرة وطاعة الله أو نحو هذا القول».

#### القول الثاني:

القائلون بوجوب الهجرة ويأثم القادر عليها ولم يهاجر لأن الله لم يعذره. وهذا مذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة. وأدلتهم هي جميع الأدلة التي ذكرتها في الحالة الأولى، فلتراجع. بيد أن هؤلاء أيضا لا يوجبون الهجرة في حالة التمكن من إقامة شعائر الدين، والأمن من الفتنة<sup>(١)</sup>.

#### الترجيح:

والباحث يتفق مع القول بعدم وجوب الهجرة حالة عدم خوف الفتنة في الدين، والتمكن من إقامة الدين، وذلك لقوة أدلتهم ووضوحها في دلالتها على المقصود، ولما رواه البخاري «عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ قَالَ رُزْتُ عَائِشَةَ مَعَ عُيَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ اللَّيْثِيِّ فَسَالَتْهَا عَنْ الْهِجْرَةِ فَقَالَتْ لَا هِجْرَةَ الْيَوْمَ كَانَ الْمُؤْمِنُونَ يَقْرَأُ أَحَدُهُمْ بِدِينِهِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَإِلَى رَسُولِهِ ﷺ خَافَةَ أَنْ يُفْتَنَ عَلَيْهِ فَأَمَّا الْيَوْمَ فَقَدْ أَظْهَرَ اللَّهُ الْإِسْلَامَ وَالْيَوْمَ يَعْبُدُ رَبَّهُ حَيْثُ شَاءَ وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ»<sup>(٢)</sup>.

وفي شرحه قال الحافظ ابن حجر العسقلاني «أَشَارَتْ عَائِشَةُ إِلَى بَيَانِ مَشْرُوعِيَّةِ الْهِجْرَةِ وَأَنَّ سَبَبَهَا خَوْفُ الْفِتْنَةِ، وَالْحُكْمُ يَدُورُ مَعَ عِلَّتِهِ، فَمُقْتَضَاهُ أَنَّ مَنْ قَدَرَ عَلَى عِبَادَةِ اللَّهِ فِي أَيِّ

(١) ابن قدامة: مرجع سابق (٥٠٥/١٠)، ابن عبد البر: التمهيد مرجع سابق (٣٨٩/٨-٣٩٠)، الشافعي:

الأم مرجع سابق (١٦١/٤)، ابن حجر الميمني: تحفة المحتاج (٢٦٨/٩).

(٢) صحيح البخاري: حديث رقم (٣٦٨٧) كتاب المناقب، باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة،

(١٤١٦/٣).

مَوْضِعٌ اِتَّفَقَ لَمْ يَحِبَّ عَلَيْهِ الْهَجْرَةُ مِنْهُ وَإِلَّا وَجَبَتْ»<sup>(١)</sup>.

ويرجع لدى الباحث أيضا القول بوجوب الهجرة، وحرمة الإقامة في دار لا يستطيع المرء فيها إظهار دينه، أو خاف الفتنة في دينه وولده، متى تيسر له ذلك مع بذل الوسع في طلبه فرارا بدينه. والله أعلم.

---

(١) أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل المصقلاني الشافعي: فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعركة - بيروت، ١٣٧٩ هـ (٧/٢٢٩).

## المبحث الثالث

### الجنسية في الفقه الإسلامي

**المطلب الأول: موقع الجنسية من مفهوم المواطنة في القانون الوضعي.**

مر بنا أن المواطنة علاقة بين فرد ودولة كما جاء في الموسوعة البريطانية، بل إن موسوعة كولير الأمريكية تستخدم كلمة Citizenship وتقصد بها مصطلح المواطنة ومصطلح الجنسية دون تمييز<sup>(١)</sup>، والجنسية في مدلولها القانوني علاقة بين فرد ودولة أيضا كما مر بنا، والسؤال هنا هل يمكن التمييز بين مفهومي «المواطنة» و«الجنسية»؟ للإجابة على هذا التساؤل؛ فقد اختلفت الآراء إلى ثلاث اتجاهات أساسية؛ يتعامل الأول معها على أنها مترادفات، بينما يميز بينها الثاني على أساس أنها تعبير عن أطر قانونية مختلفة، ويضع الثالث أسس العلاقة بين المفهومين في تصورات متباينة<sup>(٢)</sup>.

#### الاتجاه الأول

وهو الاتجاه الذي يساوي بين المواطنة والجنسية من خلال الاستعمال والتداول، وإن كان ثمة تمييز بينهما؛ فهو تمييز تاريخي يستند إلى الخبرة الأمريكية التي تعامل رعاياها خارج القارة على أنهم تابعين لها من ناحية الجنسية، وإن كان ليس لهم من المواطنة -أي ممارسة الحقوق السياسية المكفولة للمواطن الأمريكي- أي حقوق<sup>(٣)</sup>.

(١) علي خليفة الكواري: مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية (ص ٣١).

(٢) د/ محي الدين محمد قاسم: الجنسية المصرية وقضايا المواطنة دراسة في العلاقة بين المفاهيم القانونية والاعتبارات السياسية، بحث مقدم في أعمال المؤتمر السنوي السابع عشر للبحوث السياسية (٢١-٢٣ ديسمبر ٢٠٠٣م)، بعنوان (المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية رؤى جديدة لعالم متغير)، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، تحرير: علا أبو زيد، وهبة رءوف عزت، المجلد الأول، نشر مكتبة الشروق الدولية (ص ٣٨٦) وما بعدها.

(٣) د/ محي الدين قاسم مرجع سابق نقلا عن:

Yaffa Zilbershats, Reconsidering, The concept Texas international Law Journal, Vol. ٣١٢٠٠١, P.P.

## الاتجاه الثاني

وهو الاتجاه الذي يقيم التمييز بين مفاهيم الجنسية والمواطنة بالمعنى القانوني الدقيق؛ استنادا إلى أنه بالرغم من أنها قد يعبران عن ذات المضمون، إلا أنها تعكس إشارات قانونية مرجعية مختلفة؛ فكل المصطلحين يعبر بحق عن الوضع القانوني للفرد في علاقته بالدولة، لكن يغلب استعمال المواطنة في الإطار القانوني الداخلي؛ في مجال الحقوق التي يكفلها النظام القانوني الداخلي للأفراد في مواجهة الدولة التي يحملون عضويتها وإليها يتسبون، وتستخدم الجنسية في الإطار القانوني الدولي، حين يصبح الفرد موضوعا لعلاقة ما بين دولتين أو أكثر في إطار قانوني دولي.

بتعبير آخر فإن المواطنة والجنسية تعبران عن وجهين مختلفين لعلاقة واحدة، تكتسب فيها الجنسية السمة الدولية، وترتكز المواطنة على الإطار الوطني؛ فهي تميز بين الداخل والخارج تعبر فيه المواطنة عن العلاقة القانونية بين الفرد والجماعة السياسية التي ينتمي إليها، وتحول إلى علاقة بين دولتين أو أكثر بمناسبة الوضع القانوني للفرد من ناحية ثانية<sup>(١)</sup>.

وهو ما قد تشير إليه الآراء التفسيرية لمعاهدة لاهاي عام ١٩٣٠م بشأن بعض المسائل المتعلقة بالجنسية في تعليقاتها على المادة الأولى منها أن الجنسية تشير إلى علاقة بين فرد ودولة؛ فهي رابطة تقوم بين دولة ما وفرد تمنحه جنسيتها بناء على الولاء الذي يكنه الفرد لها، والولاء يستخدم كمصطلح عام للإشارة إلى جملة الالتزامات التي تقع على عاتق الفرد إزاء الدولة التي ينتمي إليها<sup>(٢)</sup>.

(١) د/ محي الدين قاسم مرجع سابق نقلا عن:

Kim Rubenstein, Daniel Adler, International Citizenship: The Future of Nationality in Globalized World, Indiana Journal of Global Legal Studies, ٢٠٠٠, Vol. ٧, P ٥٢١.

(٢) د/ محي الدين قاسم مرجع سابق نقلا عن:

The Law of Nationality, American Journal of International Law, ١٩٢٩, Vol. ٢٣, NO. ٢, Supplement, P.P. ٢٢-٢٤.



كذلك يشير مصطلح الجنسية إلى وضع الأفراد من وجهة نظر القانون الدولي، بمعنى أن كل فرد له رابطة بدولة بعينها ينتمي إليها، وتمنحه جنسيتها بغض النظر عن ماهية الحقوق والواجبات التي تعتمد على دستور الدولة وقانونها، ومن ثم فليس ضروريا أن تحوي الجنسية حق ممارسة الحقوق والوظائف المدنية والسياسية؛ فيكون للجنسية بالتالي معنى أوسع من المواطنة التي قد تستخدم أحيانا كبديل لها.

### الاتجاه الثالث<sup>(١)</sup>:

وهذا الاتجاه يجعل الجنسية تعبيراً عن إحدى صفات أربعة للمواطنة، وهي بالتحديد الوضع القانوني؛ حيث يميز بين المواطنة كوضع قانوني، والمواطنة كحقوق، والمواطنة كنشاط سياسي، والمواطنة تعبيراً عن الهوية والانتقاء.

أو قد يختزل المواطنة في أمرين: نمط اكتساب الحقوق من ناحية، وطرق ووسائل ممارسة الحقوق من ناحية أخرى، أي الاقتصار على معنيين للمواطنة؛ يحدد الأول منها المواطنة كوضع قانوني، بمعنى طرح الافتراضات حول من الذي تعترف له الدولة بصفة المواطن؟ وما هي الأسس القانونية لحقوق وحرريات الأفراد داخل الدولة؟ بينما يتناول الثاني منها الرؤية الأوسع للمواطنة على أنها مجموعة من الحقوق والواجبات، وإمكانات المشاركة التي تعرف بحدود العضوية السياسية والاجتماعية.

وقد تتعامل بعض الدراسات مع مفهوم المواطنة باعتباره رابطة بين الفرد والجماعة السياسية، تختص بإسناد الانتقاء لهذه الجماعة، وأنها تمثل بالتالي ثلاثة عناصر مؤسسة للمواطنة: «الحقوق» بمعنى الإسناد القانوني للفرد داخل الجماعة من حقوق مدنية وسياسية واجتماعية وغيرها من الحقوق الأساسية، و«المشاركة» بمعنى تعيين ماهية وشروط الممارسة للعلاقة بين المواطن والجماعة كما تتضمنها سياسات وتشريعات الدولة والتي قد تفرض القيود على حقوق الأفراد.

(١) د/ عي الدين محمد قاسم: مرجع سابق، (ص ٣٨٧) وما بعدها.

و«الانتفاء» والذي قد يرتكن إلى مفهوم الهوية، أو إلى الرابطة القانونية المؤسسة على الإقليم أو الدم.

فكأن الجنسية هي أحد العناصر المؤسسة لمفهوم المواطنة من زاوية الانتفاء، والتي تختص بتعيين ماهية وأسس الرابطة القانونية بين الفرد والجماعة من ناحية، وأن الحقوق والواجبات المتبادلة والمشاركة السياسية تمثل باقي عناصر ذلك المفهوم المحوري.

وقد عرفت محكمة العدل الدولية الجنسية في قضية نوتنبارم عام ١٩٥٥م تعريفاً يحتوي كل أبعاد المواطنة بأنها «رباط قانوني يقوم على الارتباط الاجتماعي، ورابطة فعلية تقوم على الوجود والمصالح والمشاعر، إلى جانب الحقوق والواجبات المتبادلة. ويمكن القول أنها تمثل التعبير القانوني عن حقيقة كون الفرد الذي منحت له -إما مباشرة بحكم القانون (الجنسية الأصلية)، أو بناء على فعل صادر عن السلطات (الجنسية المكتسبة)- أوثق ارتباطاً بسكان الدولة المانحة للجنسية منه بسكان أي دولة أخرى».

ومن ثم فقد حصرت المحكمة مفهوم الجنسية في مجموعة من العناصر الأساسية:

- أنها علاقة قانونية تقوم على رابطة فعلية في الوجود والمصالح والمشاعر (تأسيس الرابطة).
- أنها تعني التمتع وممارسة الحقوق والواجبات المتبادلة (مفهوم الولاء).
- أنها تعبير عن حقيقة الهوية والانتفاء إلى جماعة معينة (مفهوم الهوية والانتفاء).

وبالنسبة للقانون المصري فإن القانون ١٥٤ لسنة ٢٠٠٤ قد أرسى قاعدة قيام الجنسية المصرية الأصلية على حق الدم المستمد من الأب أو الأم استجابة لمبادئ المساواة<sup>(١)</sup>، وهي من أهم أركان المواطنة بالمفهوم المعاصر.

(١) د/ هشام صادق: دروس في القانون الدولي الخاص مرجع سابق (ص ٢٩).

## المطلب الثاني: الجنسية في الفقه الإسلامي

### أولاً: مفهوم الجنسية في الفقه الإسلامي

تين فيما سبق أن للجنسية مفهوم مركب من حيث كونها نظام قانوني تسبغ على الفرد صفة الانتماء إلى الدولة، فيرتب على ذلك آثاراً قانونية تلحق الطرفين، كذلك من حيث كونها نظام اجتماعي؛ لأن الانتماء السياسي والقانوني للدولة ما ناتج عن الانتماء الروحي والعاطفي بالمجتمع الذي يعيش فيه الفرد.

وبالرجوع إلى ذلك المفهوم يثبت أن الفقه الإسلامي قد عرف فكرة الجنسية منذ نشأة الدولة الإسلامية، التي دعت الشريعة بل وأوجبت - كما مر - قيامها، وقد كانت دولة واقعة بالفعل وهي التي أطلق عليها الفقهاء مسمى «دار الإسلام»، فقد وجدت تلك الرابطة الروحية والاجتماعية والسياسية التي تربط الأفراد بالدولة الإسلامية وإن اختلف أساس وجود هذه الرابطة والآثار المترتبة عليها بالنسبة لأفراد شعب هذه الدولة باختلاف المصدر الشرعي المنشئ لهذه الرابطة بالنسبة للمسلمين عن غير المسلمين. وإن لم يطلق الفقهاء على تلك الرابطة مصطلح الجنسية.

ومع ذلك فقد وجد من الباحثين المعاصرين من يقول أن الشريعة الإسلامية لم تعرف فكرة الجنسية «باعتبار أنه دين ينهض على أساس العقيدة العالمية التي لا تقبل مثل هذا الحاجز السياسي أو القانوني، والتي لا يسمح اتساعها بأن تنحصر في نطاق فكرة الجنسية، وهي بالمقارنة فكرة ضيقة تقوم على فكرة تعدد الدول والسيادات، وإلا كان القول بعكس ذلك تهديداً لذات العالمية في هذه العقيدة»<sup>(١)</sup>.

أو أن فكرة الجنسية لا محل لها في الإسلام، ذلك لأنه «لم يعتبر في تكوين المنظمة الإسلامية العالمية رابطة الجنسية، ولا رباط العنصرية، ولا صلة التوطن في بلد معين كما ألفته بعد ذلك الأوضاع البشرية للدول. فلقد رأى في ذلك تحديداً وتضييقاً يتنافى عالميته وعمومه

(١) د/ أحمد قسنت الجداوي: الموجز في الجنسية ومركز الأجانب، ط/ ١٩٨٢-١٩٨٣ م، (ص ٨٤).

بوصفه ديناً سائياً أريد به خير البشر جميعاً<sup>(١)</sup>. كما استندوا أيضاً إلى أن فكرة الجنسية فكرة علمانية لم تعرف إلا منذ قيام الثورة الفرنسية.

يبد أن ثمة انتقادات وجهت إلى القائلين بهذا الرأي، ويمكن تصوير إنكار الفكرة لديهم مرجعه لسببين: أولهما: التعارض مع فكرة العالمية التي غمى بها الإسلام، ثانيهما: كون فكرة الجنسية علمانية النشأة.

والرد عليهم يكون كالتالي:

إذا كان الأصل في الشريعة الإسلامية أنها شريعة عالمية لا مكانية، جاءت للعالم كله لا جزء منه وللناس جميعاً لا لبعضهم تصديقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَئِنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سبا: ٢٨]، فهي شريعة للكافة لا يختص بها قوم دون قوم، ولا جنس دون جنس ولا قارة دون قارة، وهي شريعة العالم كله يخاطب بها المسلم وغير المسلم، وساكن البلاد الإسلامية وغير المسلمين<sup>(٢)</sup>.

إلا أن ذلك لا يعني وجود المخالف والمعارض، فالاختلاف هو سنة الله في خلقه ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [١١٨-١١٩]، ولذا لك خلقهم وتومت كلمته ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين [هود: ١١٨-١١٩] ولذلك فالناس منهم المؤمن والكافر، ومن ثم فستظل هناك دار الإسلام، ودار أخرى تخالفها هي دار الكفر، فلا تعارض بين عالمية الإسلام وإقليمية تطبيقه داخل الدار أو في نطاق الدولة الإسلامية التي أجمع الفقهاء على قيامها<sup>(٣)</sup>، كما سبق ذكره في الفصل الأول من هذا الباب. وبينت أن الشعب

(١) د / حامد سلطان: أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، ط / ١٩٨٦ م، (ص ٨٣ - ٨٤).

(٢) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار التراث (١/ ٢٧٤).

(٣) د / محمد البيه: الدين والدولة من توجيه القرآن الكريم، مكتبة وهبة، ١٩٨٠ م، (ص ٨١).

هو أهم ركن من أركان قيام الدولة، فهل يتصور أن يعيش شعب بلا جنسية، إن الجنسية هنا تعني التميز والمغايرة بين الأمم، فلا شك في عدم سلامة ما ذهب إليه منكري معرفة الشريعة الإسلامية لفكرة الجنسية.

وإذا كانت فكرة الجنسية قد وصفت بأنها علمانية لا علاقة لها بالدين من أي وجه من الوجوه وأنها لم تظهر إلا منذ قيام الثورة الفرنسية، فهذا قول مغلوط إذ أن تأخر ظهور فكرة الجنسية في أوروبا يرجع إلى أسباب تاريخية خاصة بها حيث كانت تقوم فيها الدولة الدينية بمفهومها الذي تكلم عنه الباحث في الفصل الأول، ومن ثم أراد القائمون على وضع القوانين الفرنسية التخلص من سيطرة الكنيسة والأساس الديني للدولة كلها فحاولت فصل الجنسية عن كل علاقة بالدين.

ومن المعروف لدى المسلمين أن الإسلام يختلف عن غيره من الأديان في كونه ينظم العبادات أي ما يتعلق بالله علاقة محضة، وكذلك يتضمن تنظيمًا شرعيًا لكل أنواع المعاملات. كذلك ينبغي ألا يخلط الباحث في مجال الجنسية بين الإسلام كدين وبين الجنسية كصفة تلحق الفرد لتبين ارتباطه بالدولة الإسلامية، فالحقيقة التي لا جدال فيها أن الإسلام ليس مجرد شعائر ولكنه عقيدة ونظام ينظم حياة الإنسان وآخرته، ينظم العبادات والمعاملات، وإن أحكام الشريعة ما شرعت إلا لمصالح الناس.

وقد سبق أن ذكر الباحث أن من أسباب وجوب قيام الدولة الإسلامية هو توقف تنفيذ غايات ومقاصد الشريعة على قيامها.

وإذا كانت الدولة في القانون الوضعي هي جماع ثلاثة عناصر (الشعب، والإقليم، والسلطة)، فقد توافرت هذه الأركان للأمة الإسلامية، على النحو الذي ذكره الباحث في الفصل الأول، واتخذت الدولة الشخصية القانونية الدولية كما أثبت التاريخ ذلك، ولا ريب أن الله جل جلاله قد ضمن في ثنايا الشريعة السهوية القواعد العامة التي تحدد بها الدولة الناشئة أفراد شعبها.

وإذا كانت الدولة الحديثة تستخدم قوانين خاصة بالجنسية لتحديد حالات وشروط ثبوت الجنسية للأفراد، أي لتحديد ركن الشعب فيها وما يترتب على ذلك من آثار، وكان الثابت أن لفظ الجنسية لم يستخدم إلا منذ قيام الثورة الفرنسية، إلا أن المنطق يقضي بأن هناك تنظيماً قانونياً للروابط التي نشأت بين الأفراد والدول التي قامت على مر التاريخ أياً كان مسمى هذه الرابطة في تلك النظم.

وإذا كان بعض علماء القانون الوضعي قد ذهبوا إلى أن فقهاء الشريعة الإسلامية قد خلطوا بين الجنسية والدين باعتباره «عقيدة وجنسية في وقت واحد»<sup>(١)</sup>.

فإن حقيقة الأمر تؤكد أنه لا يوجد خلط بين الدين والجنسية، وأن فكرة الجنسية التي تعرفها النظم الوضعية قد عرفتها الشريعة الإسلامية، فإذا كان الفقهاء المسلمون لم يستعملوا اصطلاح الجنسية للدلالة على الرابطة التي تربط بين الشخص والدولة التي ينتمي إليها، فقد تكلموا عن الرابطة ذاتها تحت وصف الولاء أحياناً والرعية أحياناً أخرى. وبعبارة أخرى فإن الأفراد المكونين لعنصر الشعب في الدولة الإسلامية (دار الإسلام) يوصفون بأنهم «أهل دار الإسلام» سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين (أهل ذمة).

ويترتب على انتهاء الأشخاص وفقاً للأسس الواردة في الشريعة الإسلامية إلى دار الإسلام، أن ينعم أهل هذه الدولة من المسلمين وغير المسلمين، بالعصمة في أمواهم وأنفسهم، فهم جميعاً آمنون بأمان الإسلام: المسلمون بسبب إسلامهم والذميون بسبب عقد الذمة - وهي نفس الآثار التي ترتبها رابطة الجنسية في الدولة الحديثة - فهم جميعاً وطيون ويحملون رعية أو جنسية الدولة الإسلامية بحسب المصطلحات الحديثة<sup>(٢)</sup>.

(١) الدكتور محمد عبد المنعم رياض: مبادئ القانون الدولي الخاص، مكتبة النهضة المصرية ط / ١٩٤٣م، (ص ٧٧)، والدكتور محمد كمال فهمي، أصول القانون الدولي الخاص، ط / ١٩٨٥م، (ص ١١٥)، حيث يرى أن «اكتساب الجنسية الإسلامية ليس له إلا سبب واحد هو اعتناق الدين الإسلامي».

(٢) د/ صوفي أبو طالب تاريخ القانون في مصر - العصر الإسلامي، مركز جامعة القاهرة للنشر، ١٩٩٦م، (٢/ ٥٠)، والدكتور فؤاد رياض: أصول الجنسية ١٩٩٥م، دار النهضة العربية (ص ١٥٣)، والدكتور أحمد عبد الكريم سلامة، فكرة القانون الدولي الخاص في الفقه الإسلامي المقارن، دار النهضة (ص ٦٢) وما بعدها.

## ثانياً: أساس الجنسية الإسلامية

أقام الشرع الإسلامي رابطة بين دار الإسلام - وهي النطاق المكاني لإقامة الشريعة الإسلامية، وتطبيقها منهاجاً عملياً - وبين القاطنين لهذه الدار، والذين اصطلاحاً على تسميتهم أهل دار الإسلام، وهم المسلمون والذميون، سواء كان المسلمون فيها أقلية أو أغلبية، فالعبرة كما ذكرت بنوع السلطة والسيادة، هذه الرابطة مصدرها الشرع الإسلامي، وقد أقام الشرع هذه الرابطة لتحل محل رابطة العصبة القبلية التي سادت بين العرب في العصر الجاهلي، وظلت هذه الرابطة قائمة وسائدة في جميع أقاليم دار الإسلام، فلا يعتبر القادم مثلاً من أقصى المغرب إلى بلاد الشام أجنبياً، وقد مر الرحالة عبر البلاد (كابن بطوطة مثلاً) ولم يذكر لنا التاريخ أنهم اعتبروا أجنباً، حتى استبعدتها الدولة العثمانية عام ١٨٦٩م تأثراً بالثورة الفرنسية التي أقرت مبدأ العلمانية سنة ١٧٩١م<sup>(١)</sup>.

ولقد أراد الله عز وجل أن يميز بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم. فوضع مبدأ وحدة الأمة أصلاً لا بد أن يتعامل المسلمون على أساسه قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢]، وقال أيضاً: ﴿يَتَأْتِيَ الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [الأنبياء: ٥١-٥٢]، وقال أيضاً: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِيَعْتِيَةً إِخْوَاناً وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٣].

قال ابن كثير: «وقوله: ﴿وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ أَمَرُهُم بِالْجَمَاعَةِ وَنَهَايَهُم عَنِ التَّفَرُّقِ، وقد وردت الأحاديث المتعددة بالنهي عن التفرق والأمر بالاجتماع والاتلاف، وكما في صحيح مسلم<sup>(٢)</sup>

(١) د/ صلاح الدين جمال الدين: الجنسية وتنازع القوانين دراسة مقارنة، مرجع سابق (ص ٢٠).

(٢) رواه مسلم في كتاب الأقضية، باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة والنهي عن منع وهات وهو الامتناع من أداء حق لزمه أو طلب ما لا يستحقه، رقم (١٧١٥)، (٣/ ١٣٤٠).

من حديث سُهَيْل بن أَبِي صَالِح، عن أَبِيهِ، عن أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثًا، وَيَسْخَطُ لَكُمْ ثَلَاثًا، يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثًا: أَنْ تَعْبُدُوهُ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا، وَأَنْ تُنَاصِحُوا مَنْ وَلَاهُ اللَّهُ أَمْرَكُمْ؛ وَيَسْخَطُ لَكُمْ ثَلَاثًا: قِيلٌ وَقَالَ، وَكَثْرَةُ السُّؤَالِ، وَإِضَاعَةُ الْمَالِ» وقد ضَمِنَتْ لَهُمُ الْعِصْمَةُ، عند اتفاقهم، من الخطأ، كما وردت بذلك الأحاديث المتعددة أيضًا، وَخِيفَ عَلَيْهِمُ الْإِفْتِرَاقُ، والاختلاف، وقد وقع ذلك في هذه الأمة فافترقوا على ثلاث وسبعين فرقة، منها فرقة ناجية إلى الجنة ومُسْلَمَةٌ من عذاب النار، وهم الذين على ما كان عليه رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وأصحابه<sup>(١)</sup>.

وقد أدرك الفقهاء هذه العلة وقسموا الأرض على أساسها إلى دار كفر ودار إسلام؛ فلزم من هذا التقسيم للعالم تقسيما آخر للبشر الموجود على ظهر الأرض، فقسموا الناس إلى أهل دار الإسلام، وأهل دار الكفر؛ فبين أن أساس هذا التقسيم هو العقيدة الإسلامية، وترتب على هذا التقسيم آثارا دنيوية وأخروية، بيد أن الأمر قد يختلف من الناحية السياسية، فبالرغم من أن الاسم الجامع للمخالفين للعقيدة الإسلامية هو غير المسلمين أو الكفار على اختلاف تقسيماتهم؛ إلا أن من هؤلاء من يتميز بموقع متميز في المعاملة من قبل المسلمين، والأساس في ذلك سكنى الديار مع المسلمين بعقد الذمة؛ إذن فهناك معيار لتحديد أفراد شعب الدولة الإسلامية يختلف عن الدين وإن كان الدين هو سند وجوده، وذلك لإضفاء الصفة الوطنية على كل من المسلمين وغير المسلمين.

فبالنسبة للمسلمين أوجد الله سبحانه وتعالى رابطة تربط بين المسلمين جميعا وتؤلف بينهم وتحقق الوحدة المشار إليها سابقا وهي رابطة الأخوة الإسلامية وذلك لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات: ١٠] وتحقق هذه الأخوة بينهم بالاشتراك في العقيدة الدينية الواحدة التي تقوم على أساس من شهادة «أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله» بصرف النظر عن أجناسهم أو لغاتهم أو غير ذلك مما يختلف

(١) ابن كثير: مرجع سابق (٢/ ٨٩).



فيه الناس، لأن رابطة العقيدة تغلب كل رابطة ولو كانت رابطة النسب، ويكون بذلك الانتماء إلى الإسلام هو أساس الصلة السياسية والدينية والاجتماعية بين المسلمين والدولة الإسلامية، والتي يطلق عليها علاقة التبعية (الجنسية)، وهي نتيجة حتمية لخضوع الفرد للإسلام أولاً كدين واعتقاد، ثم إلى النظام الشرعي والسلطة الحاكمة المتمثلة في الدولة الإسلامية ثانياً.

وعلى ذلك يكون المسلمون هم المواطنون الأصليون في الدولة الإسلامية، وهم أصحاب الحق في التمتع بكافة الحقوق العامة (الحقوق السياسية)، والخاصة (الحقوق المدنية) -وسيرد توضيح هذه المصطلحات لاحقاً- وهم من يتحمل كافة مسؤوليات التكاليف الإسلامية العامة<sup>(١)</sup>.

بيد أن الباحث قد أشار في الفصل الأول إلى أن ثمة فارق في الدلالة بين مفهوم الدولة الإسلامية ومفهوم الأمة الإسلامية في الواقع الملموس، وإن كان الفقهاء قد أكدوا على أن وحدة الأمة تعني وحدة الدولة<sup>(٢)</sup>، وذلك معروف في النظم القانونية «فإن الأصل أن كل أمة تكون دولة وليس العكس»<sup>(٣)</sup>، فالدولة هي التشخيص القانوني لأمة ما، وهي بهذا المعنى شخص معنوي يمثل شعباً من الشعوب<sup>(٤)</sup>. إذن فهناك نظام شرعي ينظم مسائل الجنسية دون أن يتوقف على عقيدة الشخص، بل يتعدى ذلك إلى النظر إليه كشخص تتوافر فيه شرائط شرعية أساسها الشريعة الإسلامية تجعله يشغل مكانة المواطن بالمفهوم القانوني والسياسي المعاصر؛ ذلك لأن الدولة الإسلامية تضم معها أفراداً لا يؤمنون بعقيدتها، كذلك فهناك مسلمون يتوطنون خارج النطاق المكاني للدولة الإسلامية. فما موقف المسلمين

(١) د/ حامد سلطان: أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية مرجع سابق، (ص ٢١٧).

(٢) مقدمة كتاب فقه الخلافة للدكتور عبد الرازق السنهوري: مرجع سابق (ص ٩).

(٣) د/ صلاح الدين جمال الدين، مرجع سابق (ص ٢٤).

(٤) د/ جمال الدين محمد محمود: الإسلام والمشكلات السياسية المعاصرة، دار الكتاب المصري، ١٤١٣ هـ

القاطنين خارج الديار من صفة الجنسية الإسلامية؟ أم مواطنون أم أجنب؟

للباحثين في الفقه الإسلامي في الإجابة على هذا السؤال رأيان:

### الرأي الأول:

يذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن كل مسلم هو عضو في الدولة الإسلامية؛ لأنه إذا كان مفهوم الدولة في النظم الحديثة الغربية يعني مجموعة من الناس محصورة في حدود جغرافية، ويعيشون في إقليم واحد، وتجمع بين أفرادهم روابط من الدم والجنس واللغة والعادات المشتركة، فإن الأمر في الإسلام ليس كذلك، فالأمة في الإسلام ليست هي التي تربط بينها وحدة المكان أو الدم أو اللغة، فهذه روابط صناعية أو عارضة، ولكن الرابطة التي تربط بين أفرادها هي -أصلاً- الوحدة في العقيدة: أي في الفكر والوجدان.

ويترتب على ذلك أن كل من اعتنق الإسلام -من أي جنس أو لون أو وطن- يصير عضواً في الدولة الإسلامية<sup>(١)</sup>، وعلى ذلك فكل مسلم أياً كان مكان إقامته هو مواطن من مواطني وشعب الدولة الإسلامية بما يترتب على ذلك من آثار. ذلك أن رابطة الانتماء تنشأ بين الفرد والدولة كأثر مباشر لاعتناق الفرد للدين الإسلامي. فالمسلم من رعايا الدولة الإسلامية مهما يكن موطنه، ومن ثم تمتد ولاية الدولة الإسلامية لتشمله في كل مكان؛ حيث يعتبر هؤلاء أن إقامة المسلم في دار الحرب إقامة مؤقتة، وقد أوجب مؤيدي هذا الرأي على المسلم أن يهاجر إلى دار الإسلام حتى يأمن على دينه وحرية<sup>(٢)</sup>.

ويلزم من ذلك أن يعامل المسلم المقيم في دار الحرب معاملة المسلمين إذا دخل دار الإسلام<sup>(٣)</sup>.

(١) الدكتور عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة، ط ٢،

١٩٨٨م، (ص ٦٢، ٦٣).

(٢) د/إسماعيل لطفي قطاني، اختلاف الدارين وأثره في أحكام للمناكحات والمعاملات، مرجع سابق، (ص ٨٥).

(٣) د/صوفي أبو طالب تاريخ القانون في مصر - العصر الإسلامي، مرجع سابق (٢/ ٥٠).

## الرأي الثاني:

يذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن المسلم لا يعد من مواطني الدولة الإسلامية إلا بالإقامة فيها؛ لأن ولاية الدولة الإسلامية لا تمتد إلى المسلم أو الأقلية المسلمة التي آثرت عن رضا صريح واختيار حر البقاء في إقليم لا يخضع لسلطان المسلمين ولا تطبق فيه الشريعة الإسلامية، بشرط أن يتحقق لهم الطمأنينة على حريتهم في الاعتقاد ومن ثم لا يتمتعون بجنسية دار الإسلام وهو ما يمكن أن يرى واضحاً من قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٨٩]، وكذلك قوله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَنَّهُدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَتَصَرَّوْا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَثْقَىٰ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ أَشْتَضَرُّوكُمْ فِي الَّذِينَ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٧٢].

فمن الآيتين السابقتين يتبين أن ولاية الدولة الإسلامية على المسلمين المقيمين خارج دار الإسلام ليست ولاية مطلقة، بل هي ولاية مشروطة ومقيدة إما بالإقامة أصلاً في دار الإسلام، وإما بسحب الدولة الأجنبية حمايتها «جنسيتها» من رعاياها المسلمين وإهدار حقوقهم وحرياتهم بسبب معتقدتهم، فعندئذ فقط تمتد إليهم ولاية الدولة الإسلامية<sup>(١)</sup>.

والراجع في رأي الباحث هو الرأي الثاني؛ وذلك لأمرين: الأول قوة الأدلة التي استدلل بها القائلون بهذا الرأي وهناك غيرها أدلة كثيرة سيذكرها الباحث عند حديثه عن التجنس بجنسية غير إسلامية وحكمه في الإسلام.

(١) د/ حامد سلطان: أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية مرجع سابق، (ص ٢٢٧، ٢٢٨)، وهو أيضاً رأي الشيخ عبد الله مصطفى المراغي حيث يقول: «إذا كان المرء مسلماً ولكنه لم يهاجر إلى دار الإسلام ليستوطنها فإنه لا يعد من أهل دار الإسلام»، ينظر: التشريع الإسلامي لغير المسلمين (ص ٢٢، ٢٣).

الثاني: هذا الرأي يعمل على مكافحة ظاهرة ازدواج الجنسية، ويراعي حق الدول الغير إسلامية في فرض سيادتها على من يقيم بها، وهو ما يتفق مع المبادئ القانونية الحديثة، ويمكن لدولة الإسلام أن تتدخل إذا ضيق عليهم أو اضطهدوا.

هذا فضلا أن هؤلاء قد يكونوا دعاة للإسلام، وقد يكونوا أداة ضغط عند الحاجة على حكومات الدول المقيمين بها لتحقيق مصالح الدولة الإسلامية<sup>(١)</sup>.

وبالنسبة لغير المسلمين المتوطنين في دار الإسلام فقد ساهم الفقهاء بأهل الذمة والكلام عنهم سيرد مفصلا في موضعه من البحث. وقد صرح الفقهاء بأن الذميين من أهل دار الإسلام، يقول الكاساني «والذمي من أهل دار الإسلام»<sup>(٢)</sup>، وفي فتح القدير «ولأنه بعقد الذمة صار من أهل الدار»<sup>(٣)</sup>، وعند المالكية في الشرح الكبير في خلال حديثه عن أغراض الجهاد «ودفع الضرر عن المسلمين ومن في حكمهم من أهل الذمة»<sup>(٤)</sup> فجعل حكم الذميين كالمسلمين. وكى يصير كالمسلم لا بد من دخوله في عقد مع الدولة يطلق عليه عقد الذمة<sup>(٥)</sup>، وتصير القاعدة العامة في حقوقه وواجباته أنه فيها كالمسلم إلا ما ورد فيه استثناء، جاء في شرح السير الكبير «فإننا قبلوا عقد العقد الذمة لتكون أموالهم كأموال المسلمين وحقوقهم»<sup>(٦)</sup>، وأيضا «أنهم بمنزلة أهل العدل في المودعة مع أهل الحرب. ألا ترى أن في عقد الذمة وإعطاء الأمان هم بمنزلتهم»<sup>(٧)</sup>، «عقد الذمة في تقرر الملك به خلف عن الإسلام فيعمل عمله»<sup>(٨)</sup>.

(١) د / صلاح الدين جمال الدين، مرجع سابق (ص ٢٩).

(٢) الكاساني: مرجع سابق (٥ / ٢٨١).

(٣) كمال الدين بن المهام: فتح القدير (٤ / ٣٧٥).

(٤) الشيخ الدردير: الشرح الكبير (٢ / ١٧٤).

(٥) السرخسي: المبسوط، مرجع سابق (١٠ / ٢٨١).

(٦) السرخسي: شرح السير الكبير، مرجع سابق (٣ / ١٠٥).

(٧) السرخسي: شرح السير الكبير، مرجع سابق (١ / ٢٣٩).

(٨) السرخسي: شرح السير الكبير، مرجع سابق (١ / ٣٩٢).

وقد ذهب البعض إلى أن الذمين لا يتمتعون بالجنسية الإسلامية مستندين إلى أن الذمين لا يتمتعون بنفس الحقوق التي يتمتع بها المسلمون، ولا يلتزمون بنفس التزاماتهم، فالحقوق السياسية يتمتع بها المسلم ولا يتمتع بها الذمي، والجزية يلتزم بها الذمي دون المسلم، والزكاة تجب على المسلم دون الذمي؛ فلو كان الذمي يتمتع بالجنسية الإسلامية لتساوى مع المسلم في جميع الحقوق والواجبات، كما هو الحال في الدول الحديثة<sup>(١)</sup>.

والباحث يميل مع الرأي القائل «أنه برضاء غير المسلمين الإقامة في دار الإسلام، فإنهم يرتبطون بالدولة الإسلامية برباط الولاء والتبعية، وبالتالي يتمتعون بالحقوق المدنية والدينية والإنسانية»<sup>(٢)</sup>. وسوف أفصل القول في مسألة الحقوق في موضعها من البحث - إن شاء الله - بالإضافة إلى الحديث عن مشروعية عقد الذمة ونشأته.

يضاف إلى ما سبق ما هو معروف لدى علماء القانون الوضعي، أن الرعايا ليسوا سواء في التمتع بالحقوق السياسية؛ إذ يلزم التمييز بين الوطنيين وغيرهم، كم يجب التمييز بين الشعب من حيث هو حقيقة اجتماعية يشمل جميع الأفراد المتعينين إلى الدولة وبين الشعب صاحب السلطة السياسية، فالشعب في مدلوله الاجتماعي يتكون من جميع الأفراد الذين يحملون جنسية الدولة، ومن ثم فهو يضم البالغين والقصر وناقصي الأهلية، بيد أن جميع الأنظمة السياسية تحرم القصر وناقصي الأهلية من الحقوق السياسية وبالتالي لا تدخلهم في مضمون الشعب السياسي. وقد جرى العرف في بعض الدول على التمييز بين رعاياها فيما يتعلق بمدى التمتع ببعض الحقوق ولاسيما الحقوق السياسية؛ فبينما تمنح بعضهم حق مزاولة كافة هذه الحقوق، تقيد ذلك بالنسبة للآخرين، ومع ذلك يظلون متمتعين بجنسية الدولة، ولم يقل أحد أن عدم تمتع هذا الفريق من رعايا الدولة ببعض الحقوق دليل على عدم تمتعه بجنسية الدولة<sup>(٣)</sup>.

(١) أحمد طه سنوسي، فكرة الجنسية في التشريع الإسلامي المقارن، مجلة مصر المعاصرة السنة الثامنة والأربعون، العدد (٢٨٨)، أبريل ١٩٥٧م، (ص ٥٦ - ٥٧).

(٢) الدكتور محمد مدوح العربي، دولة الرسول في المدينة، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٨م، (ص ٢٥٤).

(٣) د/ حامد سلطان: أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ٢١٦)، د/ صلاح الدين جمال الدين، مرجع سابق (ص ٣٤).

والمواطنون في الدولة الحديثة هم «الأفراد الذين يتمتعون بجنسية الدولة وذلك بغض النظر عما يكون بين بعضهم والبعض الآخر من التفاوت في الحياة القانونية الداخلية وخاصة من وجهة الحقوق السياسية»<sup>(١)</sup>. وذلك أن «التفاوت في الحقوق والواجبات بين الوطنيين مسألة داخلية لا تؤثر على تمتعهم بجنسية الدولة»<sup>(٢)</sup>.

والقانون المصري يفرق بين الوطني الأصلي والوطني الطارئ فيما يتعلق بأهلية ممارسة الحقوق السياسية، وذلك في تشريع الجنسية رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥ في مادته التاسعة التي تقضي بأنه «لا يكون للأجنبي الذي اكتسب الجنسية المصرية طبقاً للمواد ٣، ٤، ٦، ٧ (الخاصة بالجنسية اللاحقة على الميلاد) حق التمتع بمباشرة الحقوق السياسية قبل انقضاء خمس سنوات كما لا يجوز انتخابه أو تعيينه عضواً في أي هيئة نيابية قبل مضي عشر سنوات من التاريخ المذكور، ومع ذلك يجوز بقرار من رئيس الجمهورية الإعفاء من القيد الأول أو من القيدين المذكورين معاً»<sup>(٣)</sup>.

وأساس الجنسية الإسلامية بالنسبة للذمي هو عقد الذمة على الراجح من أقوال العلماء في هذه المسألة؛ حيث ذهب البعض أن أساس الجنسية الإسلامية إما اعتناق الإسلام، أو التزام أحكامه<sup>(٤)</sup>.

واعترض على هذا الرأي بأن «التزام أحكام الإسلام بالنسبة للذمي يرجع إلى عقد الذمة على النحو الذي صرح به فقهاء المذهب الحنفي، أو يرجع إلى عموم ولاية الشريعة الإسلامية في دار الإسلام وإمكان تنفيذها فيها، كما أن المستأمن يلتزم أحكام الإسلام مدة مقامه في دار

(١) الدكتور / عز الدين عبد الله: القانون الدولي الخاص المصري، ط ٣، (١/ ٨٩).

(٢) الدكتور عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مرجع سابق (ص ٦٥).

(٣) د / صلاح الدين جمال الدين، مرجع سابق (ص ٣٤، ٣٥)، نقلاً عن الجريدة الرسمية ٢٩ مايو سنة ١٩٧٥ م، العدد (٢٢).

(٤) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام، مرجع سابق (ص ٣٠٧).

الإسلام، ولا يصير بهذا الالتزام ذمياً من تبعة هذه الدار»<sup>(١)</sup>.

وذهب البعض الآخر إلى أن أساس الجنسية الإسلامية بالنسبة للذمي يرجع إلى التوطن الدائم للذمين في دار الإسلام، ويستند بعض أنصار هذا الرأي إلى أن الوثيقة التي عقدت في المدينة بين المهاجرين والأنصار واليهود كفلت هذا الحق لغير المسلمين بسبب الإقامة<sup>(٢)</sup>.

ويرد على هذا الرأي «أن الإقامة غير الموقوتة تترتب على عقد الذمة، فهي بعض آثاره، كما أن المستأمن قد يقيم في دار الإسلام مدة غير محدودة إذا لم يحدد الإمام مدة إقامته ولم يأمره بالخروج، ومع ذلك لا يصير من أهل دار الإسلام»<sup>(٣)</sup>.

بهذا يتبين أن أساس الجنسية الإسلامية للذمي هو عقد الذمة بالنسب لمن يدخل في الذمة من غير المسلمين؛ لأن ذلك هو صريح أقوال الفقهاء الذين تكلموا في هذا الشأن، يقول الكاساني «أنهم بقبول الذمة التزموا أحكامنا»، ولأن الأصل في الشرائع هو العموم في حق الناس كافة، إلا أنه تعذر تنفيذها في دار الحرب لعدم الولاية، وأمكن في دار الإسلام فلزم التنفيذ فيها»<sup>(٤)</sup>، وقال السرخسي «لأنه بعقد الذمة صار من أهل دار الإسلام»<sup>(٥)</sup>.

«أما من يدخل في الذمة من غير طريق العقد الصريح، بل بطريق القرائن الدالة على رضاه بالتبعية لغيره أو بالغلبة والفتح - على الإقليم - فإن أساس الجنسية هو إرادة الدولة الإسلامية نفسها، فهي التي تمنح الذمة - والجنسية - لغير المسلمين في هذه الحالات بمحض إرادتها وتقديرها وفقاً لقواعد الشريعة وما تقتضيه مصلحة الدولة»<sup>(٦)</sup>.

(١) الدكتور عبد الكريم زيدان، مرجع سابق (ص ٦٥).

(٢) الدكتور محمد سليم العوا: النظام السياسي للدولة الإسلامية، المكتب المصري الحديث، ١٩٧٥ م.

(ص ٣٢ - ٣٧)، والدكتور / أحمد مسلم: القانون الدولي الخاص، مرجع سابق (ص ٣٢٦).

(٣) الدكتور عبد الكريم زيدان، مرجع سابق (ص ٦٥).

(٤) الكاساني: مرجع سابق (٢ / ٣١١).

(٥) السرخسي: المبسوط مرجع سابق (١٠ / ٢٨١).

(٦) الدكتور عبد الكريم زيدان، مرجع سابق (ص ٦٦).

والذي يظهر لي والله أعلم أنه ليس ثمة فارق في الحالين، حال من دخل في الذمة بعقد صريح، وحال من دخلها بقرائن دالة على الرضا، فالأساس فيهما معا هو العقد، بيد أنه صريح في الحالة الأولى، وضمني مبني على رضا الذمي ورضا الدولة في الحال الثانية، كما أن اكتساب الجنسية في الحالين معا منوط بإرادة الدولة الإسلامية وتقديرها، وهو ما أكده الدكتور عبد الكريم زيدان بقوله «الجنسية في هذه الحالة -أي حل اكتسابها بالعقد الصريح- وإن كان أساسها العقد، ولكن مع هذا لا تعتبر نظاما تعاقديا صرفا، لأن إرادة الدولة فيه أظهر ولها حرية واسعة في إجابة طلب الدخول في الذمة أو رفضه»، ثم يعلق على الحالة الثانية وهي حال اكتساب الجنسية بطريق القرائن «ويمكن اعتبار الجنسية في هذه الحالة نظاما قانونيا معيناً من إحياد الدولة الإسلامية وحدها وفقا لقواعد الشريعة، وبهذا تلتقي الشريعة الإسلامية في هذه المسألة مع الرأي السائد في الوقت الحاضر بصدد الجنسية، إذ تعتبر نظاما قانونيا من خلق الدولة وحدها»<sup>(١)</sup>.

### ثالثا: أركان الجنسية في الفقه الإسلامي

سبق أن بين الباحث تعريف الجنسية في القانون الدولي الخاص كما عرفها شراح ذلك القانون بأنها «علاقة بين فرد ودولة ينظمها القانون»، واستخلص علماء القانون من ذلك أن للجنسية أركاناً ثلاثة هي: الدولة، والفرد، والعلاقة بينها. وقد تم بيان ذلك بالتفصيل، وفيما يلي سوف يتبع الباحث نفس التقسيم المذكور لبيان أركان علاقة الجنسية في ضوء الفقه الإسلامي، لاسيما والباحث قد مال مع الرأي القائل بوجود فكرة الجنسية في الشريعة الإسلامية التي قامت على أساس من نظام فقهي تضمنته الشريعة الإسلامية.

#### (أ) الركن الأول: الدولة

قلت فيما سلف كانت الهجرة من مكة إلى المدينة بداية واضحة لبده ظهور الدولة الإسلامية، وصدر أول ميثاق للحكم في المدينة فيها عرف بالصحيفة أو دستور المدينة،

(١) الدكتور عبد الكريم زيدان، مرجع سابق (ص ٦٦)، هامش (١)، وهامش (٢).



واكتملت عناصر الشخصية القانونية للدولة الإسلامية، وباكتمال تلك العناصر للدولة (دار الإسلام) كان لها الحق أن تمنح الجنسية الخاصة بها لأفرادها، واستمر الأمر على ذلك طويلاً، فلم يكن لكل بلد إسلامي داخل إقليم دار الإسلام -بناءً على التقسيم الثنائي للعالم كما أسلفت- أن يمنع جنسية خاصة به على حده، وما ذكر سابقاً في حال كون دار الإسلام تحت سلطة واحدة؛ أما الحال تعدد السلطات، وانقسام المسلمين إلى دويلات عدة؛ فإن للفقهاء في هذه المسألة رأيين:

### الرأي الأول:

يؤكد أصحاب هذا الرأي على ضرورة وحدة الدولة الإسلامية؛ لأن القول بإمكان تجزئة الدولة الإسلامية على النحو الموجود في العصر الحاضر، مع ما يتبع ذلك من تعدد انتماءات شعوبها وتعدد جنسياتهم بتعدد إقليم الدولة يفتقر إلى الدليل الشرعي، ولا يغير من الحقيقة أمر واقع؛ لكونه وقع بالمخالفة لأحكام الشرع التي توجب وحدة الدولة، ومن ثم وحدة الانتماء، ووحدة الجنسية لوحدة الرابطة التي تربط أهل دار الإسلام بهذه الدولة، كما أنه لا مجال للقول بإمكان تقسيم شعب الدولة الإسلامية المقيم على أرض إسلامية، وتحمكه سلطة تنسب إلى الإسلام؛ وإلا وقع ذلك باطلاً بمقتضى حكم الشرع، لقول رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ»<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر الباحث في معرض حديثه عن السلطة في الدولة الإسلامية وإمكان تعددها آراء الفقهاء في ذلك، وتبين أن من أجازها من الفقهاء قد أجازها حالة الضرورة فقط، وإن لم يكن ثمة ضرورة فالأصل وحدة السلطة الناتجة من وحدة دار الإسلام، هذا ويترتب على وجهة النظر السابقة في نطاق مسألة الجنسية «لا حرج على مسلم في أن ينتقل من أرض الله إلى

(١) د/ محمد سيد عامر، وحدة الدولة الإسلامية، مجلة كلية الشريعة والقانون بطنطا العدد الأول ١٩٨٦م،

(ص ٥٤) وما بعدها، والدكتور/ صلاح الدين جمال الدين: مرجع سابق (ص ٥٤) وما بعدها،

والحديث رقم (١٧١٨) صحيح مسلم: (٣/ ١٣٤٣).

أرض الله في داخل دار الإسلام، وثبت هذا الحق للمسلم بمقتضى إسلامه مما لا ينزاع فيه أحد<sup>(١)</sup>.

### الرأي الثاني:

يذهب هذا الرأي إلى أنه يجوز تعدد الإمامة عند اتساع المدى وتباعد الأقطار؛ إلا أن هذا التعدد إذا أحيى فإنما يجب أن يكون بحسب ما تمليه مصالح الشعوب لا مصالح بعض الأفراد أو بعض الأسر الحاكمة<sup>(٢)</sup>.

وقد أجاز هذا التوجه جماعة من فقهاء الشيعة الإمامية والزيدية والمعتزلة<sup>(٣)</sup>.

وقد دفع ذلك بعض فقهاء العصر الحالي إلى القول «الظن بأن تقسيم النظريات الإسلامية للعالم إلى دار إسلام ودار للحرب يستلزم أن تكون البلاد الإسلامية كلها تحت حكم دولة واحدة، ظن لا أساس له من الواقع؛ ذلك أن النظريات الإسلامية لم توضع على أساس أن تكون البلاد الإسلامية محكومة بحكومة واحدة، وإنما وضعت على أساس ما يقتضيه الإسلام من تحقيق الهدف من إقامة الدولة الإسلامية ألا وهو حماية مبادئ الشريعة والحق والعدل، وهو ما كان يقتضي أن يكون المسلمون في كل بقاع الأرض يد واحدة، يتجهون اتجاها واحدا وتسوسهم سياسة واحدة، وأبسط الصور وأكفلها بتحقيق هذه الغاية أن تكون كل بلاد الإسلام تحت حكم دولة واحدة، ولكن ليست هذه هي الصورة الوحيدة التي تحقق أهداف الإسلام؛ لأن هذه الأهداف يمكن أن تحقق مع دول متعددة في دار الإسلام، ما دامت هذه الدول تتجه اتجاها واحدا وتسير على سياسة واحدة»<sup>(٤)</sup>.

«وإن عالمية الدولة في الإسلام وإنسانيتها لا تقضي بوجود حكومة موحدة في العالم،

(١) د/ محمد سيد عامر: مرجع سابق (ص ٦٦) وما بعدها.

(٢) د/ محمد ضياء الدين الرئيس: مرجع سابق (ص ٢٤٣-٢٤٤)، وينظر الفصل الأول من هذه الرسالة.

(٣) د/ عبد الكريم زيدان: الدولة الإسلامية، بدون تاريخ، (ص ٣٢).

(٤) عبد القادر عودة: مرجع سابق (ص ٩٠-٩١).

ولكنها تقضي فقط بأن يكون المجتمع الإسلامي في أي مكان، وفي أي وقت مفتوحاً للناس جميعاً<sup>(١)</sup>، وأن تعدد الحكومات يجب أن لا يمنع تحقيق الوحدة بين الشعوب الإسلامية<sup>(٢)</sup>. ورغم تعدد الدول الإسلامية إلا أنها «تظل على اختلاف حكوماتها داراً موحدة، لأنها محكومة بقانون واحد هو الشريعة الإسلامية، فالأمة والشريعة متلازمان في الدولة الإسلامية»<sup>(٣)</sup>، «فهي من هذه الوجهة تظل وحدة قانونية واحدة لا تختلف فيها الأحكام باختلاف الجهات ولا باختلاف الأجناس»<sup>(٤)</sup>.

وبناء على الرأي السابق؛ فإن كل فرد من رعايا أي دولة إسلامية لا يعتبر أجنبياً بالنسبة لأية دولة إسلامية أخرى، لأن بلاد الإسلام كلها دار واحدة تحكمها شريعة واحدة مهما اختلفت حكوماتها، وإن كل حكومة من حكومات الدول الإسلامية تعتبر ممثلة للحكومات الأخرى في جميع بقاع العالم لا في داخل حدودها فقط.

وعلى ذلك فإن نص المادة الأولى من القانون رقم ٨٩ لسنة ١٩٦٠ في شأن دخول وإقامة الأجانب بأراضي الجمهورية العربية المتحدة والخروج منها المعدل بالقانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٦٨ والقانون ١٢٤ لسنة ١٩٨٠.

الذي يقضي بأن «يعتبر أجنبياً في حكم هذا القانون، كل من لا يتمتع بجنسية الجمهورية العربية المتحدة» يعد مخالفاً للشريعة الإسلامية؛ لأنه اعتبر كل المتمتعين بجنسية الدول الإسلامية الأخرى أجانب في مصر<sup>(٥)</sup>.

(١) د/ محمد البهي: مرجع سابق (ص ٤٠٢).

(٢) د/ محمد ضياء الدين الرئيس: مرجع سابق (ص ١٤٦).

(٣) د/ محمد ضياء الدين الرئيس: مرجع سابق (ص ٣٨٥).

(٤) عبد القادر عودة: مرجع سابق (ص ٢٩١).

(٥) الدكتور / صلاح الدين جمال الدين: مرجع سابق (ص ٦٣-٦٤)، والقانون منشور بالجريدة الرسمية في

كذلك لا يجوز منع المسلم أو الذمي من دخول أي إقليم إسلامي آخر غير الإقليم الذي يقيم فيه أصلاً، كما لا يجوز لدولة إسلامية أن تبعد مسلماً أو ذمياً من أرضها ولو كان من غير رعاياها، ولو كان قد دخل أراضيها ليقوم بها إقامة مؤقتة. والسند في ذلك أن الأصل في الشريعة الإسلامية أنه لا يجوز إبعاد المسلم أو الذمي عن دار الإسلام لأن نفي المسلم عن دار الإسلام يعرضه للفتنة، ويؤدي إلى الهلكة ويحول بينه وبين إظهار شعائر الدين، ولأن نفي الذمي عن دار الإسلام مناقض لعقد الذمة<sup>(١)</sup>.

معنى ذلك أن نص المادة ٢٥ من ذات القانون المشار إليه سابقاً والتي تقضي بأن «لوزير الداخلية بقرار منه إبعاد الأجانب» قد جاء مخالفاً للشريعة الإسلامية؛ لأنه أطلق يد وزير الداخلية في إبعاد أي أجنبي بصرف النظر عما إذا كان مسلماً أو ذمياً ينتمي إلى بلد إسلامي آخر.

كذلك لا يجوز للدولة الإسلامية أن تسلم رعايا أي دولة إسلامية أخرى للدولة غير إسلامية؛ لأن هؤلاء في حكم رعاياها من الناحية الشرعية؛ حتى لو طلبته الدولة الكافرة التي كان يقيم بها ثم هاجر منها؛ إلا أن هذا لا يمنع من تسليم الرعايا للدولة الإسلامية أخرى خروجاً على القاعدة العامة، لأن أراضي الدول الإسلامية كلها تعتبر داراً للإسلام وتخضع لشريعة واحدة هي الشريعة الإسلامية، ولأن كل دولة إسلامية تمثل النظام الإسلامي في العالم كله<sup>(٢)</sup>.

والخلاف بين أصحاب الرأيين السابقين يهم الباحث منه مشكلة تحديد الجنسية لسكاني الدول الإسلامية في حال تعددها؛ لأنه أمر واقع بالفعل، وللدول الإسلامية قوانين تحدد جنسيات شعوبها قائمة بالفعل؛ فهل هذا الوضع القائم يخالف للشرع أم أنه موافق له؟ والمعروف لدى الدارسين أن الفقه الإسلامي لم يميز بين دور متعددة للإسلام، وإنما

(١) عبد القادر عودة: مرجع سابق (ص ٣٠٣).

(٢) عبد القادر عودة: مرجع سابق (ص ٣٠٣).

عرف دارا واحدة، امتلأت مصنفات الفقهاء بالأحكام الخاصة بها في شتى المجالات، وبالتالي فإن أهل هذه الدار من الناحية السياسية انتماؤهم واحد على اختلاف مواطنهم في السكن والإقامة، فإن ذلك لم يؤثر قط على كونهم من رعايا دار الإسلام، حتى في حالة انقسام الخلافات (عباسية في بغداد، وفاطمية في مصر والمغرب، وأموية في الأندلس).

فأهل دار الإسلام لهم جنسية واحدة سواء كانوا مسلمين أو ذميين محكومين بحكومة واحدة أو بحكومات متعددة، وأما تميز المصري عن السوري أو العراقي أو المغربي، فذلك تمييز محلي لا يبنني عليه حكم شرعي ولا يؤدي إلى تمييز في الخارج<sup>(١)</sup>.

وهذه النتيجة محصلة ما توصل إليه أصحاب التوجهين سواء من قال بتعدد الدول أو من قال بضرورة الوحدة، فلا خلاف بين الفريقين فيما يتعلق بمسألة الجنسية؛ فمعاملة المسلم في دولة إسلامية ليست موطنه على أنه أجنبي أمر مخالف للشريعة الإسلامية، ومثل ذلك الذمي.

#### الركن الثاني: الفرد أو الشخص.

والشخص المعني في تلك الرابطة التي تربط الفرد بالدولة في الفقه الإسلامي هو الشخص الطبيعي أي الإنسان، أما الأشخاص المعنوية فإن فكرة الجنسية تتنافى معهم لما سبق أن ذكرته في بداية هذا البحث، «بيد أنه في فقه الشركات، والتي قد تعقد بين المسلم والذمي، والمسلم والحربي، والمسلم والمترد، ما يدل على أن الفقه قد فرق بين الشخص وأمواله، مما يمكن معه استخلاص إمكانية التفرقة بين أموال الشركاء والشركاء وبالتالي بين الشركة والشركاء، فيصح أن تتخذ الشركة جنسية تختلف عن جنسية الشركاء ما دامت الشركة تقوم على أموال وذمتها مستقلة عن ذمة الشركاء، وليس ثمة نص شرعي يمنع من تحديد جنسيتها تبعا للدولة التي تمارس فيها نشاطها الرئيس أو التي يوجد فيها مجلس إدارتها»<sup>(٢)</sup>.

(١) عبد القادر عودة: مرجع سابق (ص ٣٠٧).

(٢) الدكتور / عبد العزيز عزت الحياط: الشركات في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، منشورات وزارة الأوقاف بالأردن، ط / ١٣٩٠ هـ (ص ٢١٧) وما بعدها.

## الركن الثالث: العلاقة بين الفرد والدولة

سبق أن قدمت أن شراح القانون الوضعي ينقسمون بصدد نوع العلاقة في رابطة الجنسية، ففريق يصورها على أنها رابطة تعاقدية، وفريق يصورها على أنها علاقة تنظيمية، فهل يسري ذلك الخلاف إلى نظام الجنسية في الفقه الإسلامي؟.

سبق أن ذكر الباحث أن الجنسية في الفقه الإسلامي نظام يحدد قواعده الشرع الإسلامي الخفيف دون غيره فعلاقة المسلم بالدولة تبدأ من لحظة دخوله في الإسلام، ومن ثم التزامه أحكام الشريعة الإسلامية، والولاء للمجتمع والدولة الذي يعد ركن من أركان العقيدة بالنسبة للمسلم كما قدمت سالفاً، بعد ذلك تتحقق في حقه صفة المواطن في الدولة بالمعنى السياسي وقد يبدو ذلك قريبا من فكرة التصوير التعاقدي لرابطة الجنسية؛ إلا أن الحقيقة عكس ذلك: ذلك أن إسلام الفرد وما يترتب عليه من آثار إنما يتحقق وفقا للنظام الشرعي الوارد بشأن كيفية الإسلام والشروط الواجب توافرها ليتصف الفرد بوصف المسلم، والحقوق والواجبات والآثار التي تترتب على ذلك بالنسبة للفرد والمجتمع والدولة، مما يدل على أن علاقة الجنسية علاقة تنظيمية ينظمها الشرع الإسلامي الخفيف والذي تعمل الدولة الإسلامية على تطبيقه. وكذلك الحال بالنسبة للذمي، فإن صفة الجنسية تثبت له بموجب العقد الذي تبرمه الدولة مع طالب الذمة، وفقا لشروط معينه سيذكرها الباحث في حينها، قد حددها الفقهاء في مصنفاتهم، مع ما يترتب على ذلك من التزامات تقع على عاتق الفرد قد تتغير حسب الظروف كالجزية مثلا كما سيتضح لاحقا. وهذه الصورة أيضا أقرب إلى الصورة التنظيمية، لأن الشرع هو الذي ينظم هذه العلاقة ويحدد الحقوق والواجبات.

## رابعا: كسب الجنسية في الفقه الإسلامي

الجنسية كما قدمت نوعان أصلية ولاحقة، فالمسلم هو صاحب الجنسية الأصلية في دار الإسلام، فبدخول الإنسان الإسلام وإقامته في دار الإسلام يكتسب الجنسية الإسلامية الأصلية، وبالنسبة للذمي إذا اكتسبها لحظة ولادته فهي جنسية أصلية، وإذا اكتسبها بعد ولادته فهي جنسية لاحقة، وكسب الجنسية الأصلية بالنسبة للذمي يكون في حالة ما إذا ولد

للذمي ولد في دار الإسلام فإنه يتبع أباه في الذمة كما سيرد لاحقاً، فيكتسب جنسية دار الإسلام، كذلك إن كان عنده ولد صغير لحظة العقد فإنه يتبعه أيضاً في الذمة وتكون الجنسية في حقه لاحقة، وكذلك الزوجة تدخل في الذمة تبعاً لزوجها أو إذا كانت حربية وتزوجت ذمياً وأقامت معه في دار الإسلام فتكتسب جنسية دار الإسلام وتكون هذه الجنسية بالنسبة لها لاحقة. وإذا تزوج المستأمن في دار الإسلام من ذمية فلا يصير ذمياً بزواجها، ولا تصير هي بزواجه حربية، إلا إذا رضي هو أن يقيم في دار الإسلام إقامة دائمة فيصبح ذمياً<sup>(١)</sup>، كذلك جاء في أحكام اللقيط<sup>(٢)</sup> «أنه لما وجد في مصر من أمصار المسلمين فقد حكم له بالإسلام باعتبار المكان»<sup>(٣)</sup> وذلك يتفق مع القانون المصري حيث «تنص الفقرة الثانية من المادة الثانية من تشريع الجنسية الصادر عام ١٩٧٥ على أن يكون مصرياً» من ولد في مصر من أبوين مجهولين، ويعتبر اللقيط في مصر مولوداً فيها ما لم يثبت العكس والنص السابق منقول عن الفقرة الرابعة من المادة الثانية من تشريع ١٩٥٨ م. والتشريعات السابقة عليه<sup>(٤)</sup>.

#### خامساً: فقد الجنسية في الفقه الإسلامي

يفقد المسلم جنسيته بالردة أي تركه للإسلام فهذه لا تفقده الجنسية فحسب بل قد تفقده حياته، كما سيرد ذلك لاحقاً في الباب الثاني، والذمي يفقد جنسيته إذا قام بما تنتقض به الذمة

(١) الدكتور عبد الكريم زيدان، مرجع سابق (ص ٦٦)، عبد القادر عودة: مرجع سابق (ص ٣٠٧).  
 (٢) اسم لحي مولود طرحه أهله خوفاً من العيلة أو فراراً من تهمة الرية مضيعة آثم ومحزره غانم لما في إحرازه من إحياء النفس فإنه على شرف الهلاك وإحياء الحي بدفع سبب الهلاك عنه قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَخْيَاهَا فَكَأَنَّهَا أَخِي النَّاسَ جَمِيعاً﴾ [الثلاثة: ٣٢]. السرخسي: المبسوط (٦/ ١٤٦)، قاسم بن عبد الله بن أمير علي القنوني: أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، دار الوفاء - جدة، (ص ١٨٨).

(٣) السرخسي: المبسوط (٦/ ١٤٦)، النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، (٥/ ٤٣٣).

(٤) د/ هشام صادق: دروس في القانون الدولي الخاص، مرجع سابق (ص ٣٧).

كلحاقه بدار الحرب وتوطنه فيها، وتجنسه بجنسية تلك الدولة، وبذلك تنتهي صلته بدار الإسلام، وبغلبة الذميين على موضع لمحاربة المسلمين<sup>(١)</sup> وسيرد تفصيل ذلك لاحقاً في الباب الثاني، إلا أنه مادام لم يظهر منه ما تنقض به الذمة فإن الدولة الإسلامية لا تملك نزع الجنسية منه<sup>(٢)</sup>. «فالذمي إذا أقام بدار الحرب لم تلحق به زوجته صار حريباً، وبقيت هي ذمية، والمسلم إذا ارتد صار حريباً، ولم يؤثر ذلك على جنسية زوجته إلا إذا ارتدت مثله». «فإذا ارتد الزوجان المسلمان وأصبحا محاربين بقى أولادهما غير المميزين مسلمين، وكذلك الحكم لو ارتد أحد الأبوين فقط»<sup>(٣)</sup>.

سادساً: حكم تجنيس المسلم بجنسية دولة كافرة أو مواطنة المسلم في غير دار الإسلام  
مر فيما سبق أن التجنس هو أحد الوسائل التي يحصل بها الفرد على الجنسية الطارئة في دولة ما، فهو «طلب انتساب إنسان إلى جنسية دولة من الدول وموافقتها على قبوله في عداد رعاياها، وينشأ عن ذلك التجنس خضوع المتجنس لقوانين الدولة التي تجنس بجنسيتها، وقبوله لها طوعاً أو كرهاً، والتزام الدفاع عنها حالة الحرب»<sup>(٤)</sup>.

والبحث في هذا الأمر من منظور شرعي بالنسبة للمسلم يختلف عن البحث في مسألة الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام من حيث إن الهجرة أمر قديم قدم الإسلام، وتناولها العلماء في كتب الفقه والتفسير وشروح الحديث وغيرها. وممر الحديث عنها في مسألة الإقامة في دار الكفر.

(١) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١١٢/٧).

(٢) الدكتور عبد الكريم زيدان، مرجع سابق (ص ٦٦).

(٣) عبد القادر هودة: مرجع سابق (ص ٣٠٧) وما بعدها.

(٤) د/ هشام صادق الجنسية والمواطن ومركز الأجانب، المجلد الأول، منشأة المعارف الإسكندرية، ط/١٩٩٧م، (ص ٦٥).



وأما التجنس فمسألة حادثة ونازلة لم تكن على عهد السلف والأئمة. وإن الإنسان لواجد في كتب الأئمة والفقهاء التفصيل الواضح في أحكام الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام، وأحكام الأقليات غير المسلمة في المجتمع المسلم، أما فقه الأقليات المسلمة في البلاد غير المسلمة فنادر في كتب الفقه؛ لأنه نادر ما كان يحتاج المسلم للإقامة الدائمة هنالك؛ لوجود الخلافة الإسلامية التي يأوي إليها المسلم ويتفأ ظلها، ولانعدام الحدود بين الدول الإسلامية، فأينما تيمم المسلم في بلاد الإسلام فهو في بلاده لا يحس بغربة ولا وحشة، وكذا العزة الإسلامية التي يتمتع بها المسلم فهو ليس بحاجة إلى الإقامة في بلاد الكفر فضلاً عن التجنس بجنسياتها، ذلك أن التجنس بجنسية الدول الكافرة موطئ للإقامة في بلاد الكفر، وهو إن دل على شيء فإنما يدل على خلل أو ضعف حلّ بالمسلمين والخلل العظيم في هويتهم، إذ المهزوم والضعيف هو الذي يريد أن يشابه المتصنر والقوي فيقتدي به.

ومن نظر في التاريخ وجد أن هذا أمر واقع، فوكت أن كانت الدولة للمسلمين كان المشركون حريصين على تعلم لغتهم والعيش في بلادهم؛ ليتمتعوا بالأمن والعدل ورغد العيش الذي كانت بلادهم قفراً منه.

ثم إنه بعد سقوط الخلافة الإسلامية وانتشار الاستعمار لبلاد الإسلام؛ فتحت دول الكفر باب التجنس لمن يرغب في ذلك من المسلمين؛ لطمس هويتهم، وإخماد روح الإيمان والجهاد في قلوبهم، وذلك في أوائل القرن الميلادي المنصرم، وهي نتيجة طبيعية لضعف المسلمين وقوة شوكة عدوهم.

وقد اختلف فقهاء العصر في مسألة التجنس بجنسية دولة كافرة على أربعة أقوال:

القول الأول:

وهو قول أكثر الفقهاء المعاصرين وهو المنع، وعن قال به العلامة الشيخ محمد رشيد رضا، والشيخ علي محفوظ عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف، والشيخ محمد عبد الباقي الزرقاني، والشيخ إدريس الشريف محفوظ مفتي لبنان، والشيخ يوسف الدجوي عضو هيئة

كبار العلماء في الأزهر الشريف، والعلامة عبد الحميد بن باديس، وكل أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، واللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء في المملكة العربية السعودية، والشيخ ابن عثيمين، والشيخ محمد السبيل وآخرون يطول سردهم<sup>(١)</sup>.

#### القول الثاني:

ويقول أصحابه بجواز التجنس ومن هؤلاء الدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور وهبة الزحيلي، والشيخ الشافعي النيفر، بشرط المحافظة على الدين والتمسك به، وعدم الذوبان في المجتمع الكافر<sup>(٢)</sup>.

#### القول الثالث:

يقول أصحاب هذا القول بجواز التجنس بجنسية الدولة الكافرة عند الضرورة؛ كما لو كان مضطهداً في دينه في بلده المسلم ولم يقبله أحد سوى الحكومة الكافرة. وهو رأي بعض أعضاء مجمع الفقه الإسلامي.

وقد وضع الشيخ الخليلي ثلاث شروط للجواز وهي:

١. انسداد أبواب العالم الإسلامي في وجه لجوئه إليهم.

٢. أن يضمر النية على العودة متى تيسر ذلك.

(١) مجلة المجمع الفقهي: العدد الرابع سنة ١٤٠٩هـ-١٩٨٧م، السنة الثانية، مجلة تصدرها رابطة العالم الإسلامي، (ص ١٠٥) وما بعدها، بحث للشيخ محمد بن عبد الله السبيل، فتاوى الشيخ محمد رشيد رضا (١٧٤٨/٥).

(٢) مجلة المجمع الفقهي: العدد الرابع سنة ١٤٠٩هـ-١٩٨٧م، السنة الثانية، مجلة تصدرها رابطة العالم الإسلامي (ص ١٧٧) وما بعدها، وينظر الدكتور/ صلاح الدين سلطان: المواطنة في غير ديار الإسلام بين النافين والمتبئين دراسة فقهية نقدية، بحث مقدم للدورة السابعة عشرة للمجلس الأوروبي للإفتاء - البوسنة جادى الأولى ١٤٢٨هـ/ مايو ٢٠٠٧م، سلطان للنشر - الولايات المتحدة، ط ١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م، (ص ٢٧-٥٥)، د/ يوسف القرضاوي: في فقه الأقليات المسلمة، دار الشروق، ط ٣، ٢٠٠٧م، القاهرة، (ص ٢٤) وما بعدها.

٣. أن يختار البلد التي يمارس فيها دينه بحريه.

القول الرابع:

ويرى القائلون<sup>(١)</sup> به التفصيل في المسألة؛ فالناس في طلب الجنسية على ثلاثة أقسام:

الأول: التجنس بجنسية الدولة الكافرة من غير مسوغ شرعي، بل تفضيلاً للدولة الكافرة وإعجاباً بها ويشعبها وحكمها، وهذه ردة عن الإسلام عياداً بالله.

الثاني: التجنس للأقليات المسلمة التي هي من أصل سكان تلك البلاد؛ وهو مشروع وعليهم نشر الإسلام في بلادهم، وتبييت النية للهجرة لو قامت دولة الإسلام واحتاجت إليهم.

الثالث: تجنس الأقليات المسلمة التي لم تكن من أهل البلد الكافرة، ويعتريه الحالات التالية:

- أن يترك المسلم بلده بسبب الاضطراب والاضطهاد ويلجأ لهذه الدولة فهو جائز بشرط الاضطراب الحقيقي للجوء، وأن يتحقق الأمن للمسلم وأهله في بلاد الكفر، وأن يستطيع إقامة دينه هناك، وأن ينوي الرجوع لبلاد الإسلام متى تيسر ذلك، وأن ينكر المنكر ولو بقلبه، مع عدم الذوبان في مجتمعات الكفر.

- أن يترك المسلم بلده قاصداً بلاد الكفر لأجل القوت؛ فلو بقي في بلاده هلك هو وأهله، فله أن يتجنس إذا لم يستطع البقاء بغير جنسيته.

- التجنس لمصلحة الإسلام والمسلمين، ونشر الدعوة، وهو جائز.

- التجنس بمجرد أغراض دنيوية بلا ضرورة ولا مصلحة للإسلام وأهله، وهو محرم.

(١) د/ محمد يسري إبراهيم: حكم التجنس بجنسية دولة غير إسلامية، مجلة البيان، السنة الثانية والعشرون العدد (٢٤٥) المحرم ١٤٢٩هـ/ يناير ٢٠٠٨م نقل عن: سليمان بن محمد توبولياك: الأحكام السياسية للأقليات المسلمة، محمد درويش محمد سلامة «الأقليات الإسلامية وما يتعلق بها من أحكام في العبادة والإمارة والجهاد»، رسالة من رسائل كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى.

وهذا التفصيل رجحه بعض الباحثين من أصحاب الرسائل الجامعية. وفيما يلي عرض لأدلة كل فريق ثم مناقشة هذه الأدلة وترجيح أحدها:

أولاً: أدلة كل فريق على حده

(١) أدلة المانعين

أولاً: من القرآن الكريم:

\* آيات النهي عن موالاة الكافرين منها ما يلي: قوله تعالى: ﴿يَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١].

- قوله تعالى: ﴿يَتَّخِذُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي فَيَسُرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [المنحنة: ١].

- قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٢٨].

- قوله تعالى: ﴿يَتَّخِذُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا ءَابَاءَكُمْ وَإِخْوَتَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنْ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ ﴿٢٣﴾ قل إِنْ كَانَ ءَابَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: ٢٣-٢٤].

- قوله تعالى: ﴿يَتَّخِذُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ [النساء: ١٤٤].

- قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَبِنتُغُونَ عَنْهُمْ  
الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ ١٣٩. وَقَدْ نَزَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ نَادَاً يَكْفُرُ بِهَا وَتُسْتَهْزَأُ  
بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى تَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ  
وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾ [النساء: ١٣٩-١٤٠].

- قوله تعالى: ﴿تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَقُولُونَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيْسَ مَا قَدَّمَتْ هَذِهِ أَنْفُسُهُمْ  
أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ﴾ ١٤٠. وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوا أَوْلِيَاءَ وَلَنْ كُنْ كَثِيرًا مِنْهُمْ فَسِقُونَ﴾ [المائدة: ٨٠-٨١].

\* آية النساء التي توجب الهجرة عند الاستضعاف:

في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمْ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِينَ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا  
مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ  
وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧].

\* الآيات التي تنهى عن طاعة الكفار

مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يُؤْذُواكُمْ عَلَى  
أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ ١٤١. بَلِ اللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٩-١٥٠].  
وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ  
تُذَلَّ لَا تَنْصُرُونَ﴾ [مرد: ١١٣].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آذَنُوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ  
سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ﴾ ١٤٢. ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لِلَّذِينَ كَرِهُوا مَا نَزَّلَ اللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ  
الْأَمْرِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِسْتِرَازَهُمْ﴾ ١٤٣. فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّيْتُمْ الْمَلَائِكَةَ يَضْرِبُونَ وَجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ﴾ ١٤٤.  
ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آتَبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَنَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَلَهُمْ﴾ [عند: ٢٥-٢٨].

وقوله تعالى: ﴿لَا يَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ  
وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ

وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَنَادَىٰ جَلْهُهُمْ جِئْتُ بِخَيْرٍ مِّنْ نَّحْبَاتِكُمُ الْأَتَهَرُ حَلِيدَيْنِ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥٨﴾ [المجادلة: ٥٨].

ثانياً: من السنة النبوية

\* عن جرير بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال: «أنا بريء ممن يقيم بين أظهر المشركين»، قالوا: يا رسول الله، ولم؟ قال: «لا تترامى نارهما»<sup>(١)</sup>.

\* عن سمرة بن جندب عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ جَامَعَ الْمُشْرِكَ وَسَكَنَ مَعَهُ فَإِنَّهُ مِثْلُهُ»<sup>(٢)</sup>.

\* عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قال: قُلْتُ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ مَا أَتَيْتُكَ حَتَّى حَلَفْتُ أَكْتَرُ مِنْ عَدِيدِهِمْ لِأَصَابِعِ يَدَيْهِ أَلَا أَتَيْتَكَ وَلَا آتَى دِينَكَ وَإِنِّي كُنْتُ أَمْرًا لَا أَغْقِلُ شَيْئًا إِلَّا مَا عَلَّمَنِي اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَإِنِّي أَسْأَلُكَ بِوَجْهِهِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِمَا بَعَثَكَ رَبُّكَ إِلَيْنَا، قَالَ: «بِالْإِسْلَامِ»، قَالَ: قُلْتُ: وَمَا آيَاتُ الْإِسْلَامِ؟ قَالَ: «أَنْ تَقُولَ أَسْلَمْتُ وَجْهِي إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَتَحْلِلْتُ وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ كُلَّ مُسْلِمٍ عَلَى مُسْلِمٍ مُحَرَّمٌ أَخَوَانِ نَصِيرَانِ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ مُشْرِكٍ بَعْدَ مَا أَسْلَمَ هَمَلًا أَوْ يُفَارِقَ الْمُشْرِكِينَ إِلَى الْمُسْلِمِينَ»<sup>(٣)</sup>.

\* عن جرير قال: «بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى إِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِتْيَاءِ الزَّكَاةِ وَالتَّضَحِّيِّ لِكُلِّ مُسْلِمٍ وَعَلَى فِرَاقِ الْمُشْرِكِ»<sup>(٤)</sup>.

(١) أخرجه أبو داود: كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل من اعتصم بالسجود، والترمذي: كتاب السير، باب ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين رقم (١٤٠٦)، والنسائي: كتاب القسامة، باب «القول بغير حديدة» رقم (٤٧٨٠)، والحدِيث حسن الألباني في الصحيحة (٢٢٧/٢) حديث رقم (٦٣٦).

(٢) أخرجه أبو داود: كتاب الجهاد، باب «في الإقامة بأرضي الشرك»، وحسنه الألباني في الصحيحة (٤٣٤/٥) حديث رقم (٢٣٣٠).

(٣) أخرجه النسائي: كتاب الزكاة، باب «من سأل بوجه الله تعالى» حديث رقم (٢٥٦٨) وحسنه الألباني.

(٤) أخرجه النسائي: كتاب البيعة، «باب البيعة على فراق المشرك» حديث رقم (٤١٧٥)، قال الشيخ الألباني: صحيح.

\* عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ أَوْصَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، ثُمَّ قَالَ: «اغْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ اغْزُوا وَلَا تَغْلُوا وَلَا تَغْدِرُوا وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ أَوْ خِلَالٍ فَأَبْتَهُنَّ مَا أَجَابُوكَ فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ فَإِنْ أَجَابُوكَ فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ فَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُوا مِنْهَا فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللَّهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْغَنِمَةِ وَالْقَنِيِّ سَئِيءٌ إِلَّا أَنْ يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَاسْلُطْهُمْ الْجَزْيَةَ فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكَ فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَاسْتَعِزْ بِاللَّهِ وَقَاتِلْهُمْ وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ فَأَرَادُوكَ أَنْ تَجْعَلَ لَهُمْ ذِمَّةَ اللَّهِ وَذِمَّةَ نَبِيِّهِ فَلَا تَجْعَلْ لَهُمْ ذِمَّةَ اللَّهِ وَلَا ذِمَّةَ نَبِيِّهِ وَلَكِنْ اجْعَلْ لَهُمْ ذِمَّتَكَ وَذِمَّةَ أَصْحَابِكَ فَإِنْ كُنُمْ أَنْ تُخَفِّرُوا ذِمَّتَكُمْ وَذِمَّةَ أَصْحَابِكُمْ أَهْوَنُ مِنْ أَنْ تُخَفِّرُوا ذِمَّةَ اللَّهِ وَذِمَّةَ رَسُولِهِ وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ فَأَرَادُوكَ أَنْ تُنْزِلَهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ فَلَا تُنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِكَ فَإِنَّكَ لَا تَذَرِي أَنْ تُصِيبَ حُكْمَ اللَّهِ فِيهِمْ أَمْ لَا»<sup>(١)</sup>.

وجه الاستدلال بالأدلة السابقة:

لقد استفاضت النصوص الشرعية السابقة في التحذير من موالات الكافرين، ومحببتهم، والرضا عنهم وعن منكراهم، وأوضحت أن ذلك مناقض لأصل الإسلام، وهادم لعقيدة الولاء والبراء والحب والبغض في الله، التي لا يصح إسلام عبد إلا بها.

(١) أخرجه مسلم: كتاب الجهاد والسير، باب «تأثير الإمام الأمراء على البعث» حديث رقم (١٧٣١)،

مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: محمد فزاد عبد الباقي.

ولما كان التجنس يلزم منه ولاء المرء للدولة التي يحمل جنسيتها خضوعه لنظامها وقوانينها، ويصير المتجنس واحدا من المواطنين له ما لهم وعليه ما عليهم، وتجري عليه أحكام ملتهم في الأحوال الشخصية والموارث وعدم تخله في شئون أولاده إذا بلغوا السن القانونية عندهم سواء الذكور والإناث، لما كان الأمر كذلك كان طلب التجنس بجنسية الدول الكافرة من غير إكراه عليها بل طلبا من المتجنس أو موافقة على قبولها، صورة من صور الردة عن الإسلام عياذا بالله وخروجا عن سبيل المؤمنين ودخولا في معية الكافرين الذين حذرنا الله تعالى منهم ومن أتباع سبيلهم، والمقام بين أظهرهم، وموالاتهم والركون إليهم، كما أشارت النصوص السابقة.

ثم إن الاحتكام إلى القوانين الكفرية مخالفة لشرع الله، وردة عن الإسلام، ومن رفض حكم الإسلام فهو مرتد بالإجماع، والمتجنس متحاكم طوعا إلى تلك القوانين مستبدل بالشريعة الإلهية القوانين الوضعية. قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ۝ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتُ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا ۝﴾ (النساء: ٦٠-٦١).

ويتضمن ذلك تحليل الحرام وتحريم الحلال وإنكار ما علم من الدين بالضرورة وهو كفر إجماعا. قال تعالى في حق من استحل النسيء: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِينَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا إِخْلَوْهُ عَامًا وَتَحَرَّوْهُ عَامًا لِّيُؤَاطُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَحْلُوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ ذَٰلِكَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ۝﴾ (التوبة: ٣٧)، وفي قوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحِبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا إِلَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَنَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝﴾ (التوبة: ٣١)، وبين النبي ﷺ لعدي بن حاتم عبادتهم إياهم، عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَفِي عُنُقِي صَلِيبٌ مِنْ ذَهَبٍ، فَقَالَ: يَا عَدِيُّ اطْرَحْ هَٰذَا الْوَتْنَ وَسَمِعْتَهُ يَقْرَأُ فِي سُورَةِ بَرَاءةٍ ﴿اتَّخَذُوا أَحِبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ۝﴾، قَالَ: «أَمَّا إِيَّاهُمْ لَمْ يَكُونُوا يَعْبُدُونَهُمْ وَلَكِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا أَحْلَوْا لَهُمْ شَيْئًا



اسْتَحْلَوْهُ وَإِذَا حَرَّمُوا عَلَيْهِمْ شَيْئًا حَرَّمُوهُ»<sup>(١)</sup>.

ومقتضى التجنس المشاركة في جيش الدولة المانحة للجنسية والدفاع عنها إذا قامت بينها وبين غيرها حرب ولو كانت حربها ضد المسلمين فهذا من أعظم الموالاة للمشركون ومناصرتهم، والنصوص المذكورة سابقا تكفر من فعل هذا، وقد سمي الله من أظهر الموالاة للمشركون خوفا من الدوائر منافقا كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَتَخْرَجْنَ مَعَكُمْ وَلَا تَطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [الحشر: ١١].

وَعَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السَّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا»<sup>(٢)</sup>.

وللتجنس آثار في غاية السوء على النشء والذرية؛ من انحلال وتسيب، وانطماس للهوية، ونبد لأحكام الدين وإعراض عنه، وموالاة للمشركون ومعاداة للمؤمنين، ولا ينازع في كون هذا واقع المتجنسين أو أغلبهم إلا مكابر.

والتجنس إقامة بدار الكفر وزيادة عليها، والأدلة واضحة في تحريم المقام بدار الكفر، لاسيما مع عدم استطاعة إظهار شعائر الدين، فيحرم إجماعا، وهذا واقع المتجنسين؛ إذ لا يمكن للمرء أن يتحاكم إلى شريعة الله هو وأهله وأولاده، أو يربي أولاده على الدين. ثم قال أصحاب الرأي القائل بالمنع: ولا عذر لهؤلاء المتجنسين؛ لأنهم ليسوا بمكرهين حتى ينطبق عليهم قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: ١٠٦]، بل هم راضون مختارون، وليس ما يتظرونه من حطام الدنيا وحفظ العاجلة بمسوغ لهذا التجنس، بل يجب أن يفر المرء يدينه متى استطاع وإن ذهب دنياه، وشاهد ذلك قوله تعالى:

(١) أخرجه الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب من سورة التوبة حديث رقم (٣٠٩٥)، وفي السلسلة

الصحيحة برقم (٣٢٩٣).

(٢) أخرجه مسلم: كتاب الإيمان، باب قول النبي «من حمل علينا السلاح» رقم (٩٨).

﴿ قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾ [التوبة: ٢٤] وقد أوجب الله الهجرة من دار الكفر إن خاف المسلم على نفسه الفتنة، وتوعد الله تعالى أولئك الذين يبقون في أوطانهم وهم قادرون على الهجرة فقال: ﴿ إِنْ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمْ أَلْمَلَيْكَةَ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا قَالُوا لَيْتَ كُنَّا مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾ [النساء: ٩٧].

(ب) أدلة القائلين بالجواز

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم

- قوله تعالى: ﴿ فَمِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ﴾ [النحل: ٣٦] ورد الأمر بالسير في الأرض ثلاث عشرة مرة، وقوله تعالى: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَرَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ۚ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ ۗ ﴾ [المزمل: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سبا: ٢٨]. فهذه الآيات وأترابها مما يفيد عالمية الإسلام توجب أن رسالة الإسلام يجب أن تصل لكل أهل الأرض في أي مكان منها. والرسول قد قبض ونحن حملة رسالته من بعده. ومن الدعوة على بصيرة أن نكون على علم برسالة الإسلام التي سنحملها للناس. وواقع القوم الذين ندعوهم. ولغة القوم. والطرائق المتعددة للدعوة العملية والقلوبية. ومتابعة هذه الدعوة.

ثانياً: الأدلة من السنة النبوية والآثار

روى البخاري بسنده عن عطاء بن أبي رباح قال: «زرت عائشة مع عبيد الله بن عمير فسألته عن الهجرة قالت: «لا هجرة اليوم، إنما كانت الهجرة إلى الله ورسوله وكان المؤمنون يفرون بدينهم إلى رسول من أن يفتنوا، أما وقد أفشى الله الإسلام فحيثما شاء رجلٌ عبدَ ربه،

ولكن جهاد ونية»، والحديث السابق فيه أمور يجب التوقف عندها، «لا هجرة» مقصود بها واقعة حال تخص عصر النبوة. الحديث يقر المقصد من الهجرة إلى الله تعالى ورسوله أنها ترتبط ليس بالمكان وإنما بمقدار التمكين الذي يراه المسلم لدينه ودعوته. الاستنفار إذا كان للحرب والقتال فهو أيضا للدعوة إلى الله عز وجل<sup>(١)</sup>.

### ثالثا: الأدلة العقلية

مرجع أدلة المجوزين إلى القاعدة الشرعية «تحقيق المصالح ودرء المفسد» وذلك يتطلب فقها دقيقا بتحقيق المناط، وهو يختلف من واقع إلى آخر، ومن مكان إلى آخر. ، ويمكن سرد حججهم على النحو التالي:

١- جاءت الشريعة الإسلامية لتحافظ على الكليات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال، وكل ما كان سبيلا للمحافظة على هذه الضروريات فهو مشروع، والتجنس بجنسيات الدول غير المسلمة يوفر للإنسان حياة كريمة وطمأنينة وأمانا وتمتعا بحقوق وحريات تنعدم غالبا في الدول الإسلامية في واقعنا المعاصر؛ بل تيسر له أبوابا في التعبد والدعوة ونشر العلم لا نظير لها في الدول الإسلامية؛ لأن مبنى دول الغرب على العلمانية لا على أساس ديني، فإذا كان التجنس وسيلة لتحقيق هذه المصالح المشروعة فهو إذا مشروع. قالوا ومن حرم التجنس من أهل العلم فإنها حرمه لظروف خاصة في الاحتلال ونحوه، أو خوفا من الذوبان في الشخصية الغربية، أما إذا تغير الوضع وصارت الجنسية تعطي المتجنس قوة وصلابة وقدرة على المطالبة بالحقوق وإبداء رأيه، والتصويت في الانتخابات لمن يخدم قضيته دون أن يتنازل عن دينه، ويعايش من حوله بالمعروف ويحسن معاملتهم؛ كما قال جل وعلا: ﴿لَا يَتَّخِذُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أَلْيَتًا غَيْرَ الْمَوْتِ وَالْحَبْشَةَ الْأُولَى﴾ [المتنعة: ٨] فإذا صار الوضع كذلك؛ فلا مانع من التجنس لوجود المصلحة الخالية عن المفسدة الراجعة أو المساوية.

(١) الدكتور/ صلاح الدين سلطان: المواطنة في غير ديار الإسلام بين النافين والمثبتين دراسة فقهية نقدية، بحث مقدم للدورة السابعة عشرة للمجلس الأوروبي للإفتاء - البوستان جادى الأولى ١٤٢٨هـ / مايو ٢٠٠٧م.

٢- إن الإقامة في بلاد الكفر جائزة إن استطاع المرء إقامة دينه وإظهاره وأمن الفتنة، والتجنس لا يزيد على الإقامة إلا بمجرد الانتساب إلى الدولة، وهو في الوقت ذاته يكسب المتجنس قوة وصلابة في المجتمع، وقال الدكتور الزحيلي: ما دمنا قد قلنا بجواز الإقامة في دار الكفر؛ فإنه يتفرع عنه جواز التجنس؛ لأنه ما هو إلا لتنظيم العلاقة؛ فهي تسهل لهم الأمور وتسهل أيضا الاستفادة من خدماتهم<sup>(١)</sup>.

٣- إننا نسلم بوجود بعض المفساد في التجنس، لكن ما ذكرناه من مصالح كلية ومقاصد شرعية يربو عليها، ومعلوم أنه يتحمل الضرر الأخف لجلب مصلحة تفويتها أشد. يقول ابن تيمية: «إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتعطيل المفساد وتقليلها، وإنها ترجح خير الخيرين وتدفع شر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما وتدفع أعظم المفسدتين باحتيال أدناهما»<sup>(٢)</sup> وفي فتوى المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن «ولو تجنس مسلم بهذه الجنسية لدعوة أهلها إلى الإسلام أو تبليغ الأحكام الشرعية إلى المسلمين المقيمين بها؛ فإنه يثاب على ذلك، فضلا عن كونه جائزا»<sup>(٣)</sup>.

٤- أحيانا يضطر المسلم إلى التجنس بجنسية تلك الدول محافظة على حياته؛ كأن يكون فارا من بلده الأصلي، أو لم يمنح جنسية دولة إسلامية تحميه وتمكنه من العيش فيها كاللاجئين الفلسطينيين، وقد لا يسمح لهم المقام إلا بالتجنس، وكذلك لو انعدم مصدر قوته وقوت أولاده في بلاد المسلمين، والقاعدة الفقهية تقول «الضرر يزال» والضرورات تبيح المحذورات.

(١) خالد عبد القادر: مرجع سابق (ص ٦٠٨).

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مرجع سابق (٤٨/٢٠).

(٣) مجلة المجمع الفقهي: العدد الرابع سنة ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٧ م، السنة الثانية، مجلة تصدرها رابطة العالم الإسلامي (ص ١٠٥) وما بعدها، محمد تقي الدين العثاني: بحوث في قضايا فقهية معاصرة (ص ٣٢٩).

٥- إن في الخروج من تلك البلاد وترك جنسياتها إضعافاً للإسلام والمسلمين هناك؛ بحيث لا ترجى له رجعة؛ كما حدث في الأندلس وصقلية؛ إذ أخرج منها المسلمون وحلّ النصارى محلهم. أما أن يثبت وضع المسلمين هناك ويقوى فهو السبيل لدعوتهم ونشر الدين بينهم<sup>(١)</sup>.

أما أصحاب القول الثالث فكلامهم مقيد بالضرورة، ودليلهم كدليل أصحاب القول الثاني الرابع، وفيما عدا ذلك لا يبيحون التجنس موافقة لمن قال بالتحريم، أما القول الرابع ففيه تفصيل سبق ذكره، وأدلتهم في الصور المحرمة كأدلة المحرمين، وفي الصور المباحة كأدلة المجوزين.

### ثانياً: مناقشة الأدلة

#### (١) مناقشة أدلة الفريق الأول

ناقش المجوزون أدلة المحرمين كما يلي:

إن استدلال أصحاب القول الأول بالنصوص القطعية كله في مجال عقيدة الولاء والبراء، وهو أمر مسلم لا نزاع فيه بين أهل العلم، ومناط البحث هنا هو الكلام في التجنس، ولا يلزم منه حبهم ولا نصرتهم ولا رضا القلب بمنكراتهم أو مشاركتهم فيها، والمتجنس مادام على إسلامه فهو مأمور بأن يكون ولاؤه لله ورسوله وعباده المؤمنين، وأن يظهر دينه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وكثير من الدول الإسلامية لا تحكم بشرعة الله، وفيها من الربا والظلم ما لا يخفى، ثم إنه يوجد بشكل متكرر في حديثكم استعمال لغة القطع في مقام الاجتهاد الذي يقوم كله على الظن، وتحول الفقيه من الاجتهاد الظني إلى الحكم القطعي فهذا خروج عن ضوابط وخصائص الاجتهاد، ثم الحكم بالجملة بحرمة أو كراهة الإقامة والمواطنة والتجنس في كل الديار غير الإسلامية دون تفصيل في المسألة أمر لا يتوافق مع النظر الفقهي السديد. فإنه أمر تجري عليه الأحكام الخمسة (الوجوب والحرمة والكراهة والتدب والإباحة) بحسب الجلال كما سبق بيانه.

(١) محمد الشاذلي التيفر: مرجع سابق (ص ٢٣٧).

وأما قولكم: إن التجنس يؤدي إلى إنكار معلوم من الدين بالضرورة وهو كفر؛ فلا يلزم من التجنس هذا اللازم؛ بل لو تلبس المتجنس ببعض المحرمات فلا يلزم منه استحلها بقلبه، وأهل السنة مجمعون على عدم تكفير المسلم بذنوب ما لم يستحلها.

وأما قولكم: إن التجنس يؤثر على الذرية فمحتمل والاحتمال يسقط الاستدلال، ونحن نرى كثيرا من أبناء الجاليات المسلمة متمسكا بدينه وقيمه خاصة في ظل التربية الإسلامية.

وأما محذور المشاركة في جيوش الدول الكافرة؛ فإن الخدمة في جيوش كثير من تلك الدول يكون اختياريا، ولو فرض أن المسلم أكره على ذلك؛ فهو مأمور بأن يفر أو يمتنع ولو زهقت روحه.

(٢) مناقشة أدلة الفريق الثاني: ناقش المحرمون أدلة المجوزين كما يلي:

أما استدلالكم بحفظ الشريعة للكلية الخمس وأن التجنس وسيلة ذلك؛ ففي غير موضعه؛ لأنه لا بد للمحافظة عليها من طريق مشروع في ذلك، لا بفعل المحرمات وترك الواجبات، ومصلحة الدين مقدمة على كل مصلحة سواها.

وأما تسويتكم بين التجنس والإقامة؛ فلا نسلم لكم أصلا جواز الإقامة مع المحاذير المذكورة والتي لا انفكاك عنها، ولو سلمنا بجواز الإقامة فالتجنس محظور لأنه يختلف عنها؛ إذ يلزم منه التزامات وحقوق على المتجنس - كما سبق - وليس المقيم كذلك.

وأما استدلالكم بجلب المصالح ودرء المفاسد؛ فإن مصلحة الرخاء ليست مقدمة على مصلحة الحفاظ على الدين، ولو سلم الأمر من الموالات والتحاكم لغير الله وإهلاك الذرية، وتحصلت المصالح؛ فالضرورة تقدر بقدرها، والضرورة مندفة بالإقامة، ولا حاجة للتجنس الذي يلزم منه ما لا يلزم من الإقامة، ويشترط في الضرورة أن تكون معتبرة شرعا وغير متوهمة، ولا تزال بضرر أشد ولا يمثلها أيضا.

ثالثا: الترجيح

بعد عرض أدلة كل فريق، يبدو للباحث أن مسألة التجنس تعترها أحوال وملابسات، فالتجنس لا يخلو أن يكون في حالات ثلاث هي:

١- التجنس الاختياري أي الدخول في جنسية هذه البلاد بلا إكراه ولا ضرورة ملجئة، والرضا عن كل ما يترتب عليه من مخالفات شرعية.

٢- التجنس الاضطراري؛ وهو التجنس لضرورة شرعية معتبرة، كالاضطهاد في بلده المسلم، أو التضييق عليه في أمور معاشه، أو أراد تحصيل علم غير موجود في بلاد المسلمين ولا يستطيع الحصول عليه إلا بالتجنس، وكذلك التداوي والعلاج. . وغير ذلك من الضرورات الشرعية المعتبرة.

٣- الأقليات المسلمة<sup>(١)</sup>، وهم من سكان دار الكفر أصلاً، ويحصلون على الجنسية فور ولادتهم، وهؤلاء يقدرون بالملايين، منهم من يعيش في أوروبا الشرقية والغربية، مثل مسلمي كرواتيا وصربيا والجبل الأسود وبلغاريا، وغيرها، وهناك من دخل الإسلام حديثاً من أهل تلك البلاد، ففي فرنسا وحدها يقدر المسلمون بحوالي خمسة ملايين نسمة، وفي الولايات المتحدة الأمريكية وكندا يقدر عددهم بأكثر من سبعة ملايين، وقد أصبح لهذه الأقليات مؤسسات دينية، فهناك اتحاد المنظمات الإسلامية، والكلية الأوروبية للدراسات الإسلامية في فرنسا، ومثلها في بريطانيا، والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، وجمع فقهاء أمريكا وغيرها. وهناك أقليات مسلمة في الشرق، مثل الأقلية المسلمة في الهند، تقدر بأكثر من مائة وخمسين مليوناً، لهم تراثهم ومساجدهم ومدارسهم وثقافتهم الشخصية، وفي روسيا الاتحادية حوالي عشرين مليوناً من المسلمين، ويوجد في الصين عشرات الملايين. وهناك أقليات في إفريقية مثل تنزانيا وكينيا والكونغو وجنوب إفريقيا وغيرها<sup>(٢)</sup>.

(١) المراد بمصطلح أقلية هنا هو: كل مجموعة بشرية في قطر من الأقطار، تتميز عن أكثرية أهله في الدين، أو للذهب أو العرق أو اللغة، أو نحو ذلك، ومثل ذلك الأقليات المسلمة في الغرب المسيحي أو في الشرق متعدد الديانات. د/ يوسف القرضاوي: في فقه الأقليات المسلمة، دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٧م، القاهرة، (ص١٥).

(٢) د/ يوسف القرضاوي: في فقه الأقليات المسلمة، دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٧م، القاهرة، (ص١٥) وما بعدها.

ففي الحالة الأولى يميل الباحث مع القائلين بالمنع؛ لأن مصالح الدنيا ليست من الضروريات، بل غايتها أن تكون من التحسينات، وإن فعل ذلك رغبة في الكفر، وتفضيلاً لأحكامه، وسب دار الإسلام والمسلمين فهو مرتد بالإجماع<sup>(١)</sup>، أما إن فعله لأجل الدنيا فقط فهو على خطر عظيم.

وفي الحالة الثانية يرى الباحث الجواز؛ لأن الضرورات تبيح المحظورات، وقد أباح الشرع النطق بكلمة الكفر حال الإكراه مع طمأنينة القلب بالإيمان، قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٢٨].

وفي قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَيْكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: ١٠٦]. ولكن يشترط أن لا يؤثر ذلك على دينه وهويته، كأن يختار البلد التي يستطيع إظهار شعارات الدين فيه؛ كاختيار النبي ﷺ للحبشة مقاما للمؤمنين بعد خروجهم من مكة «وقال محمد بن إسحاق فلما رأى رسول الله ﷺ ما يصيب أصحابه من البلاء وما هو فيه من العافية بمكانه من الله عز وجل ومن عمه أبي طالب وأنه لا يقدر على أن يمنعه مما هم فيه من البلاء قال

(١) أبو العباس أحمد بن يحيى الونشري: أسنى المتأخر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر، دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد بن عبد الكريم نجيب ١٤٢٦هـ/ ١٩٩٥م، (ص ٣٩)؛ حيث ذكر بعد سرده للأدلة في الرد على الفتوى ما هذا نصه فتعاضد هذه النصوص القرآنية والأحاديث النبوية والإجماعات القطعية على هذا النهي، فلا تحمد في تحريم هذه الإقامة وهذه الموالاة الكفرانية غالفاً من أهل القبلة المتمسكين بالكتاب العزيز الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطُلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [فصلت: ٤٢]، فهو تحريم مقطوع به من الدين كتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير وقتل النفس بغير حق، وأخواته من الكلبيات الخمس التي أطبق أرباب الملل والأديان على تحريمها، ومن خالف الآن في ذلك أو رام الخلاف من المقيمين معهم والراكنين إليهم فَجَوَّزَ هذه الإقامة، واستخف أمرها واستسهل حكمها، فهو مارق من الدين، ومفارق لجماعة المسلمين، ومخرج بها لا مدفع فيه لمسلم، ومسبوق بالإجماع الذي لا سبيل إلى مخالفته وخرق سبيله.



لهم لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكا لا يظلم عنده أحد وهي أرض صدق»<sup>(١)</sup>.

وفي الحالة الثالثة يحمل الأمر أيضاً على الضرورة، وقد يكون هؤلاء دعاة للإسلام بين قومهم، فبقاؤهم أولى من عدمه، فهم سفراء عليهم تبليغ الرسالة قولاً وعملاً. ولو حدث لهم اضطهاد أو تضيق فمتى تيسر لهم الهجرة هاجروا إلى دار الإسلام.

وكما ذكرت سابقاً أن أعداد هؤلاء الضخمة تحتم على علماء الأمة النظر والاجتهاد ومعالجة واقع هؤلاء المسلمين بما يسر لهم سبل العيش في ظل شريعة الله، ودون تعرضهم لمخالفات شرعية أو معاملات غير إسلامية. يقترن بذلك أيضاً أننا أمة يجب أن نتفتح على الناس، ولذلك كانت السياحة بهذا الدين، وتبليغه كل إنسان على وجه الأرض واجباً شرعياً يلزم أن يسعى المسلمون إلى تحقيقه بكل الوسائل المشروعة التي تساعد عليه. ولا بد أن يكون الإنسان صادقاً مع نفسه في تحديد مدى شرعية الاستيطان في مكان دون آخر وفقاً لمعيار تحقيق مراد الله من الإنسان أن يكون عابداً له داعياً إليه مجاهداً في سبيله، عامراً لأرضه، محسناً إلى خلقه فإن وجد أن إقامته في غير ديار الإسلام تساعد على تحقيق ذلك عاش بها واستوطنها، وأعطاهما من الحب والولاء بالقدر الذي لا يمس أصول دينه. وإن وجد أن الفتن قد تراحت والنفس قد تغيرت، آتئذ يجب أن يسارع بنفسه وأهله وعياله إلى تغيير مقامه، وأن يستوطن أرضاً أخرى، ويتحدد مدى الوجوب والاستحباب في الهجرة والانتقال وفق حجم المخاطر التي تحوط الضروريات الخمس (الدين والنفس والعرض والعقل والمال)<sup>(٢)</sup>.

(١) إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء: البداية والنهاية، مكتبة المعارف - بيروت (٦٦/٣).

(٢) محمد الشاذلي النيفر: مرجع سابق (ص ٢٣٧)، الدكتور/ صلاح الدين سلطان: مرجع سابق (ص ٢٧).

## الباب الثاني

### حقوق المواطنة وواجباتها في الفقه الإسلامي

الفصل الأول: حقوق المواطنة.

ويشتمل على أربعة مباحث

المبحث الأول: التصنيف الفقهي للمواطنين في الدولة الإسلامية.

ويشتمل على ثلاثة مطالب

المطلب الأول: المسلمون      المطلب الثاني: الذميون

المطلب الثالث: فقد المواطنة في الفقه الإسلامي

المبحث الثاني: مفهوم الحقوق وأسسها و ضماناتها في الفقه الإسلامي.

ويشتمل على مطلبين

المطلب الأول: مفهوم الحق وأقسامه ومصادره

المطلب الثاني: أسس حقوق المواطنة و ضماناتها

المبحث الثالث: الحقوق السياسية للمواطنة في الفقه الإسلامي.

ويشتمل على مطلبين

المطلب الأول: حق تولي الوظائف العامة

أ- تولي المرأة للوظائف العامة.      ب- تولي الذمي للوظائف العامة

المطلب الثاني: حق الانتخاب والترشيح

المبحث الرابع: الحقوق المدنية العامة للمواطنة في الفقه الإسلامي.

ويشتمل حق الحرية في الفقه الإسلامي



## المبحث الأول

### التصنيف الفقهي للمواطنين في الدولة الإسلامية

المواطن في اللغة يعني (الموافق، المطاوع)، ووطنه على الأمر (واقفه عليه)، ووطن القوم (عاش معهم في موطن واحد).

وفي الاصطلاح يعني (كل إنسان ينتمي إلى قوم ويعيش معهم في أرض أو بلد هي ملكهم وحامهم، وموطن أمنهم واستقرارهم وحقهم في الحياة، وعليهم واجب الحفاظ عليها وعلى أمنها وسيادتها واستقرارها ووحدتها أرضها).

ويختلف مفهوم المواطن في الشريعة الإسلامية عن مفهومه الغربي ذلك لأن هذا المفهوم في صيغته الغربية يرجع في أصله ومعناه إلى اليونان؛ ذلك أن اللقطين Citizen، Citoyen هما صيغة نسبة إلى Cité، City وهذه من Civitas باللاتينية كترجمة لكلمة Pólis اليونانية التي تعني السياسة، والمدينة/الدولة، أي مجموعة من المواطنين -الذين يحكمون أنفسهم بأنفسهم- ويعيش معهم عدد ممن هم غير مواطنين كالأجانب والعبيد<sup>(١)</sup>.

وقد تحدث فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو عن أنواع المدن، أو السياسات، انطلاقاً من تصور النموذج المثالي لأفضلها، الذي تحدث عنه أفلاطون في كتابه Peri politeías أي كتاب «الدستور» (المقصود النظام السياسي)، وقد ترجم في أوروبا بـ«الجمهورية»، بينما تحدث عنها فلاسفة العرب باسم «المدينة الفاضلة»، و«السياسة المدنية»، أو «السياسة الفاضلة».

وفي جميع الأحوال فـ«المدينة» بالمعنى اليوناني للكلمة هي أولاً «أهلها»، أي الذين لهم الحق في الانتماء إليها، لا بوصفها بلداً أو موطناً، بل بوصفها شخصية اعتبارية بالمعنى الذي توصف به «الدولة» بهذا الوصف. فالمدينة عند اليونان هي في الوقت نفسه مدينة/دولة تماماً

(١) بيلو، روبرت: المواطن والدولة، ترجمة نهاد رضا، منشورات دار عويدات، بيروت - باريس، ط٣،

١٩٨٣م، (ص ١٠)، أرسطو طاليس: السياسة، مرجع سابق (ص ١٨١) وما بعدها.

كما أن الدولة الأوروبية الحديثة هي دولة/ أمة. والمواطن في هذه المدينة ليس أياً كان بل هو من له «حق المواطنة» في مدينة، أي حق المساهمة في تدبير شؤون المدينة<sup>(١)</sup>.

سبق أن ذكر الباحث أن المواطنة في الفقه الإسلامي تستلزم أمرين، العقيدة والإقامة الدائمة على أرض الدولة الإسلامية، وعلى أساس ذلك يكون تصنيف المواطنين في الفقه الإسلامي كما يلي:

## ٢- أهل الذمة

## ١- المسلمون

### المطلب الأول: المسلمون

المقصود بالمسلمين في هذا التصنيف كل من آمن بالدين الإسلامي عقيدة وشريعة، وأقام في دار الإسلام إقامة دائمة، ويدخل فيهم أهل البغي باتفاق الفقهاء، وفي حالة وجوده في دار الكفر بصفة مؤقتة، أو بصفته مستأمن، فإنه يعد من مواطني الدولة الإسلامية ويتمتع بحق الرعاية، أما من أقام في دار الكفر إقامة دائمة، وتجنس بجنسية تلك الدار، فإنه لا يعد من رعايا الدولة الإسلامية أو مواطنيها، ولكنه مسلم له حق الإسلام والنصرة إن تطلب الأمر ذلك، وحسب مصلحة الأمة.

فالمسلم لقب خاص يطلق على كل من اعتنق الدين الإسلامي، وهو دين الله كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وهذا اللقب من عند الله جل وعلا، قال تعالى: ﴿هُوَ سَمَنُكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهُدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [الحج: ٧٨].

وعن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله في ذمته»<sup>(٢)</sup>.

(١) د/ محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م، (ص ١٥٥) وما بعدها.

(٢) رواه البخاري، أبواب القبلة، باب فضل استقبال القبلة، حديث رقم (٣٨٤)، (١/ ١٥٣).

قال ابن حجر: «وفيه إن أمور الناس محمولة على الظاهر فمن أظهر شعار الدين أجريت عليه أحكام أهله ما لم يظهر منه خلاف ذلك»<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا فإن المسلمين باعتبار المواطنة يكونون على أربع حالات:

#### الحالة الأولى:

أن يكونوا مقيمين على أرض الدولة الإسلامية بصفة دائمة وهؤلاء لهم حق الإسلام وحق المواطنة أو الرعوية.

#### الحالة الثانية:

أن يكونوا مقيمين في دار الكفر بصفة مؤقتة لحين رجوعهم إلى الدولة الإسلامية، ويطلق عليهم مستأمنين، ولهم حق الإسلام، وحق المواطنة أو الرعوية.

#### الحالة الثالثة:

أن يكونوا مقيمين في دار الإسلام، وتحت سلطة الإمام، ولكن خرجوا على الإمام، وهؤلاء يطلق عليهم الفقهاء «أهل البغي»، وفيما يلي بيان بعض أحكامهم فيما يتعلق بالمواطنة:

اختلف الفقهاء في تعريف البغي اصطلاحاً لاختلاف مذاهبهم فيه. فالمالكية يعرفون البغي بأنه الامتناع عن طاعة من ثبتت إمامته في غير معصية بمغالبتها ولو تأويلاً، ويعرفون البغاة بأنهم فرقة من المسلمين خالفت الإمام الأعظم أو نائبه لمنع حق وجب عليها أو خلفه<sup>(٢)</sup>.

ويعرف الحنفية البغي بأنه الخروج عن طاعة إمام الحق بغير حق، والباغي بأنه الخارج عن طاعة إمام الحق بغير حق<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن حجر: فتح الباري، مرجع سابق، (١/٤٩٦).

(٢) الزرقاني: شرح الزرقاني، (٨/٦٠).

(٣) ابن جابدين: حاشية ابن جابدين (٣/٤٢٦)، الكيال بن الهمام: شرح فتح القدير، (٤/٤٨).

ويعرف الشافعية البغاة بأنهم المسلمون مخالفو الإمام بخروج عليه وترك الانقياد له أو منع حق توجه عليهم بشرط شوكة لهم وتأويل ومطاع فيهم<sup>(١)</sup>.

أو هم الخارجون عن الطاعة بتأويل فاسد لا يقطع بفساده إن كان لهم شوكة بكثرة أو قوة وفيهم مطاع<sup>(٢)</sup>، فالبغي إذن عند الشافعية هو خروج جماعة ذات شوكة ورئيس مطاع عن طاعة الإمام بتأويل فاسد.

ويعرف الحنابلة البغاة بأنهم الخارجون عن إمام ولو غير عادل بتأويل سائغ ولهم شوكة ولو لم يكن فيهم مطاع<sup>(٣)</sup>، فالبغي عند الحنابلة لا يختلف في تعريفه كثيرًا عند الشافعية. ويرى الظاهرية أن البغي هو الخروج على إمام حق بتأويل مخطئ في الدين أو الخروج لطلب الدنيا<sup>(٤)</sup>.

والسبب في اختلاف تعريف البغي عند الفقهاء هو الاختلاف على الشروط التي يجب توفرها في البغاة وليس الاختلاف في أركان البغي، ومحاولة الفقهاء في أكثر من مذهب أن يجمعوا في التعريف بين أركان البغي وشروطه ورغبتهم أن يكون التعريف جامعًا مانعًا. وعلى كل فإن البغي هو الخروج على الإمام مغالبة

قال ابن قدامة الحنبلي<sup>(٥)</sup>: «والأصل في هذا الباب قول الله سبحانه: { وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله، ففيها خمس فوائد:

أحدها: أنهم لم يخرجوا بالبغي عن الإيذان فإنه سبهم مؤمنين.

(١) الرملي: نهاية المحتاج، (٨/٣٨٢).

(٢) أبو زكريا الأنصاري الشافعي: أسنى المطالب، (٤/١١١).

(٣) البهوتي: شرح المنتهى مع كشف القناع، (٤/١١٤).

(٤) ابن حزم: المحل، (١١/٩٧، ٩٨).

(٥) ابن قدامة: مرجع سابق، (١٠/٤٦).

الثانية: أنه أوجب قتالهم.

الثالثة: أنه أسقط قتالهم إذا فاءوا إلى أمر الله.

الرابعة: أنه أسقط عنهم التبعة فيما أتلّفوه في قتالهم.

الخامسة: أن الآية أفادت جواز قتال كل من منع حقا عليه.

والبغاة على ثلاثة أنواع عند أبي حنيفة والشافعي وأحمد<sup>(١)</sup>:

١- الخارجون بلا تأويل سواء كانوا ذوى منعة أو شوكة أو لا منعة لهم.

٢- الخارجون بتأويل ولكن لا منعة لهم.

٣- الخارجون بتأويل وشوكة، وهم قسمان:

(أ) الخوارج ومن يذهبون مذهبهم ممن يستحلون دماء المسلمين وأموالهم ويشتبون سائهم ويكفرون بعض أصحاب رسول الله ﷺ.

(ب) الخوارج بتأويل ولهم منعة وشوكة ممن لا يذهبون مذهب الخوارج ولا يستحلون ماء المسلمين ولا يستبيحون أموالهم ونساءهم<sup>(٢)</sup>.

وحكم الخارجين بلا تأويل والخارجين بتأويل ولا شوكة لهم عند أبي حنيفة وأحمد هو نكح قطع الطريق فيعاملون على هذا الأساس<sup>(٣)</sup>.

أما حكمهم عند الشافعي فهو حكم غيرهم من أهل العدل ومحاسبون على ما يأتونه من نكال<sup>(٤)</sup>.

(١) حاشية ابن عابدين (٤/٤٢٧)، الرمي: نهاية المحتاج (٧/٣٨٢، ٣٨٣)، البهوتي: كشف القناع (٤/٩٦).

(٢) الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير (٤/٤٨، ٤٩)، ابن قدامة: المغنى (١٠/٤٨، ٥٢)، أبو زكريا الأنصاري: أسنى المطالب (٤/١١١، ١١٣).

(٣) الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير (٤/٤٨، ٤٩)، الكاساني: بدائع الصنائع (٧/١٤٠)، البهوتي: كشف القناع (٤/٩٦).

(٤) أبو زكريا الأنصاري: أسنى المطالب (٤/٤٨).



ولا فرق بين الرأيين في هذه المسألة؛ لأن الأحناف والحنابلة وإن اعتبروهم محاربين إلا أنهم لا يعاقبونهم بعقوبة الخرابة إلا إذا توفرت شروط الخرابة وإن سموهم قطاعاً بإطلاق؛ لأن الخارجين إذا لجأوا للقوة فلن يفعلوا إلا أن يخيفوا الطريق ويأخذوا الأموال ويقتلوا من تعرض لهم فتكون جرائمهم بطبيعة الحال وظروف الخروج خرابة، فكأنهم نظروا إلى واقع الحال في إعطائهم حكم المحاربين، أما الشافعية فنظروا إلى الأصل وقالوا إنهم من أهل العدل فإذا ارتكبوا جريمة وتوفرت شروطها أخذوا بها، وهكذا لا نجد ثمة فرق بين الفريقين وإن اختلفوا في تعبيراتهم.

ويرى المالكية<sup>(١)</sup> أن الباغي هو كل من امتنع عن الطاعة في غير معصية بمغالبة ولو تأويلاً، فكل من خرج بمغالبة فهو باغ سواء كان متأولاً أو غير متأول، ذا منعة وشوكة أو ليس له شوكة ومنعة، ويجوز أن يكون الباغي فرداً واحداً ويجوز أن يكون البغي من أكثر من واحد، والخوارج الذين يكفرون بعض الصحابة ومن على غير رأيهم من المسلمين ويستحلون الدماء والأموال وسيب النساء هم عند المالكية بغاة وليسوا كفرة وإنما هم فسقة في رأيهم ولهذا إذا ظفر بهم الإمام العدل أن يستبيهم وغيرهم من أهل الأهواء.

ويرى ابن حزم<sup>(٢)</sup> أن البغاة قسيان لا ثالث لهما، قسم خرجوا على تأويل في الدين فأخطأوا في تأويلهم كالخوارج وما جرى مجراهم من سائر الأهواء المخالفة للحق، وقسم أرادوا لأنفسهم دنيا فخرجوا على إمام الحق أو على من هو في السيرة مثلهم، فإن تعدت هذه الطائفة إلى إخافة الطريق أو إلى أخذ مال من لقوا أو سفك الدماء هماً انتقل حكمهم إلى حكم المحاربين وهم ما لم يفعلوا ذلك في حكم البغاة. والمتأولون قسيان: قسم أخطأ في التأويل وله عذر في تأويله كأصحاب معاوية، وقسم من المتأولين لا عذر له في تأويله كمن قال برأي الخوارج ليخرج الأمر على قريش أو ليرد الناس إلى القول بإبطال الرجم أو تكفير

(١) الخطاب: مواهب الجليل (٦/٢٧٧، ٢٧٨)، شرح الزرقاني، وحاشية الشيباني (٨/٦٠، ٦١)، ابن

فرحون: تبصرة الحكام (٢/٣٦٢).

(٢) ابن حزم: المحلى، (١١/٩٧-٩٩).

أهل الذنوب أو استقراض المسلمين أو قتل الأطفال والنساء وإظهار القول بإبطال القدر أو إلى منع الزكاة، فهؤلاء وأمثالهم لا عذر لهم بالتأويل الفاسد لأنها جهالة تامة. والقائمون لغرض الدنيا أو للعصية كما فعل يزيد بن معاوية مروان بن الحكم وعبد الملك بن مروان في القيام على ابن الزبير، وكما فعل مروان بن محمد في القيام على يزيد بن الوليد، فهؤلاء لا مذرون لأنهم لا تأويل لهم أصلاً وعملهم بغى مجرد.

أما من قام يدعو إلى أمر بمعروف أو نهى عن منكر أو إلى إظهار القرآن والسنن والحكم لعدل فليس بغياً بل الباغي من خالفه، فإذا أريد بظلم فمنع نفسه فإنه على حق سواء أراد إمام أو غيره.

ويرى أن البغاة ليسوا فقط من خرجوا على الإمام وإنما الباغي هو من بغى على أخيه سلم، فيجوز أن يكون الباغي سلطاناً ويجوز أن يكون فرداً، فإذا كان الباغي هو السلطان ان على المسلمين أن يقاتلوا الباغي حتى يفى إلى أمر الله، وعلى هذا يصح أن يكون الباغي رداً ويصح أن يكون جماعة.

وخلاصة رأي ابن حزم أن كل من خرج مغالبة على الإمام بتأويل أو غير تأويل فهو باغٍ سواء كان فرد أو جماعة ما لم يكن خروجه بحق فإنه ليس باغياً.

فالبغاة إذن جماعة من المواطنين المسلمين ارتكبوا جريمة معينة وهي الخروج على رئيس دولة، تسمى في العصر الحالي بالجريمة السياسية، وهذه الجريمة لا تخرجهم من وطنيتهم، لا من إسلامهم، (هم فرقة من المسلمين خالفت الإمام الأعظم أو نائبه لأحد شيئين: إما مع حق وجب عليه من زكاة، أو حكم عليها من أحكام الشريعة المتعلقة بالله أو بأدمي، أو تدخل تحت طاعته بالقول والمباشرة باليد الحاضر، والإشهاد على الدخول لمن غاب عنه، إن ان كل منهما من أهل الحل والعقد، واعتقاد ذلك ممن لا يعاب به ولا يعرف فإنه حق؛ لخبر: من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية<sup>(١)</sup>)، أو خالفته خلعه؛ أي إرادة خلعه أي

(١) صحيح مسلم، كتاب الإمامة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال ونحوهم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة. ، رقم (١٨٥١)، (٣/١٤٧٨).

عزله، لحرمة ذلك عليهم وإن جار<sup>(١)</sup>.

وإذا كان الفقهاء قد اصططلحوا على تسمية فريق الخارجين بالبغيعة، فإنهم يسمون الفريق الآخر الذي لم يخرج عليه بأهل العدل.

وهؤلاء البغاة لهم حقوق المواطنين كما حددها الفقهاء، فلمهم أن يدعوا إلى ما يعتقدون بالطريق السلمي المشروع، ولهم الحرية في أن يقولوا ما يشاءون في حدود نصوص الشريعة، وللعادلين أن يردوا عليهم ويبينوا لهم فساد آرائهم، فإذا خرج أحد من الفريقين في قوله أو دعوته على النصوص الشرعية عوقب على جريمته باعتبارها جريمة عادية، فإن كان قاذفاً حد، وإن كان سباباً عزر، وإن ارتكب أحد البغاة أية جريمة عوقب عليها باعتبارها جريمة عادية<sup>(٢)</sup>.

وللبغاة حق الاجتماع، فإذا تحيزوا أو اجتمعوا في مكان معين، فلا سلطان لأحد عليهم، ما داموا لم يمتنعوا عن حق، أو يخرجوا عن طاعة. وهذه أيضاً سنة علي بن أبي طالب في الخوارج، فقد اعتزلت طائفة من الخوارج علماً عليه السلام بالنهروان، فولى عليهم عاملاً أقاموا على طاعته زمناً وهو لهم مواعد، إلى أن قتلوه، فأنفذ إليهم علي: أن سلموا القتلة، فأبوا، فقالوا: كلنا قتلة، فلما خرجوا عن الطاعة وجأهروا بالعصيان قاتلهم علي<sup>(٣)</sup>.

#### الحالة الرابعة:

أن يكونوا مسلمين ولكنهم يقيمون في دار الكفر إقامة دائمة، ويتجنسون بجنسيتها وهنا سوف يواجه الباحث هذا السؤال: هل يعتبر كل فرد مسلم في العالم مواطناً في الدولة الإسلامية؟

(١) شرح الزرقاني على مختصر خليل، (٦٠/٨).

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ١٠٠)، ابن قدامة: المغني، (٦٠/١٠). أبو زكريا الأنصاري: أسنى المطالب، (١١٢/٤ - ١١٤)، الرمي: نهاية المحتاج، (٣٧٦/٧).

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ١٠٠)، ابن نجيم: البحر الرائق (٥/١٥٢)، ابن قدامة: المغني (١٠/٥٣ - ٥٨)، الرمي: نهاية المحتاج (٣٨٣/٧).

وبكلمة أوضح هل يمنح كل فرد مسلم في العالم حق المساهمة في حكم الدولة الإسلامية، ثم حق حمايته الإلزامية المطلقة التي لا يسع الدولة الإسلامية رفضها أو إهمالها بنحو من الأنحاء؟

فالذين يعيشون خارج الحدود السياسية للدولة الإسلامية، ولا يرتبطون مع أبناء هذه الدولة بصلة غير الإسلام، هل يساؤون في الحقوق المسلمين الذين يعيشون داخل الوطن، وفي إطار الحدود السياسية له والذين يعتبرون من أبنائه بالولادة أو باختيارهم؟ هناك رأي يذهب إلى أن المواطن في الدولة الإسلامية يشترط فيه أمران: الأول: الإسلام، الثاني: الهجرة إلى دار الإسلام، واتخاذها وطنًا له اعتمادًا في هذا على قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّنْ وَلَدِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾ [الأنفال: ٧٢] هذه الآية تبين أساسين للمواطنة: الإيمان، وسكنى دار الإسلام أو الانتقال إليها، فإذا كان المرء مؤمنًا ولكنه ما ترك تابعية دار الكفر، أي لم يهاجر إلى دار الإسلام ولم يتوطنها، فلا يعد من أهل دار الإسلام<sup>(١)</sup>.

فهؤلاء لهم حق الإسلام، وليس لهم حق الرعية أو المواطنة، ولكن إذا أرادوا أن يقيموا في دار الإسلام أو يدخلوها فذلك يتوقف على مصلحة الدولة في هذا الوقت فلها أن تمنحهم صفة المواطنة، أو لا<sup>(٢)</sup>.

إذن بالنسبة للمسلمين خارج حدود الدولة الإسلامية، والذين لا يعتبر البلد الإسلامي وطنًا لهم لا فعلاً ولا بالأصل، يشترط من أجل أن يكونوا مواطنين في الدولة الإسلامية ولهم حق المساهمة في الحكم، مثلما لهم حق الحماية اللازمة المطلقة، أن تقبلهم الدولة الإسلامية وتمنحهم صفة المواطنة.

(١) أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط ٣، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، (ص ٦٣، ٦٤).

(٢) يراجع بالتفصيل الفصل الثاني من الباب الأول من هذه الرسالة مسألة حكم الإقامة في دار الكفر، ومسألة التجنس بجنسية دولة كافرة.

ومعنى ذلك أن المواطنة بالنسبة لهؤلاء الخارجين عن حدود الدولة الإسلامية تعتبر منحة من الدولة، تستطيع أن تعطيها وان لا تعطيها.

فالذين هاجروا إلى الدولة الإسلامية، وهم من المسلمين أيضاً، أمام الدولة الإسلامية خيار من احد خيارين: أن تقبلهم كمواطنين وتمنحهم صفة المواطنة، ويكون لهم كل حقوق المواطنة وامتيازاتها، وبإمكانها أن لا تقبلهم، ولا تمنحهم صفة المواطنة، وبالتالي فليس لهم حق المساهمة ولا حق الحماية المطلقة.

صحيح أن الدولة الإسلامية مسئولة عن حماية جميع المسلمين، بل جميع المظلومين في العالم، إلا أن الدولة الإسلامية تستطيع أن تعتذر عنها حينها لا يكون من مقدورها ذلك وحسب ظروف ومصالح واتفاقات سياسية إلى غير المواطنين فقط، فهي إذن ليست حماية مطلقة لازمة، بخلاف الحماية التي يستحقها المواطنون، فإن الدولة الإسلامية ملزمة، ولا تستطيع التكررها باتفاق سياسي أو معاهدة، مهما كانت الظروف، ومهما كانت القدرات نعم إذا كانت عاجزة عن حمايتهم فإن المسؤولية تستقط عنها للعجز، كما تسقط كل التكاليف والالتزامات عند العجز.

ومن التاريخ الإسلامي في عهد رسول الله ﷺ شاهد على هذا الشرط في الاتفاق الذي جرى بينه ﷺ، وبين قريش في صلح الحديبية، فقد ذكر في كتاب الصلح أنه من أتى رسول الله ﷺ من قريش بغير إذن وليه رده عليهم ومن جاء قريشا ممن مع رسول الله ﷺ لم ترده عليه. وفي الوقت الذي وقع الرسول ﷺ على هذا الاتفاق، قدم أبو جندل بن سهيل هاربا من أبيه إلى رسول الله ﷺ. فلما رأى سهيل وكان هو طرف الاتفاق مع رسول الله ﷺ في الصلح أبا جندل، قام إليه فضرب وجهه، فقال: يا محمد قد لجت القضية بيني وبينك قبل أن يأتيك هذا. قال: صدقت. فجعل ينثره بلبيه، ويجره ليرده إلى قريش وجعل أبو جندل يصرخ بأعلى صوته: يا معشر المسلمين، أرد إلى المشركين يفتنوني في ديني. فقال رسول الله ﷺ: «يا أبا جندل، احتسب، فإن الله جاحل لك ولمن معك من المستضعفين فرجا ومخرجا، إنا قد عقدنا

بيننا وبين القوم عقدا وصلحا وإنا لا نغدر بهم»<sup>(١)</sup>.

### المطلب الثاني: أهل الذمة

أولاً: مفهوم الذمة ومشروعيتها ولمن تعقد

الذمة في اللغة العهد والكفالة ومن ذلك يسمى أهل العهد أهل الذمة وهم الذين يؤدون الجزية من المشركين كلهم، ورجل ذميُّ معناه رجل له عهد، وقال أبو عبيدة الذمة الأمان في قوله عليه السلام: «ويسمى يذمُّهُمْ أدناهم»<sup>(٢)</sup> وأهل الذمة هم اليهود والنصارى وغيرهم ممن يقيم في دار الإسلام<sup>(٣)</sup>، وعقد الذمة «إِقْرَارُ بَعْضِ الْكُفَّارِ عَلَى كُفْرِهِ بِشَرْطِ بَذْلِ الْجِزْيَةِ، وَالْتِزَامِ أَحْكَامِ الْمِلَّةِ»<sup>(٤)</sup>. وشرع عقد الذمة بعد فتح مكة، وذلك لأن آية الجزية نزلت في السنة التاسعة من الهجرة، وهي قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، أما ما كان قبل ذلك من عهود فكانت بأجل<sup>(٥)</sup>.

وقد شرع عقد الذمة لحكمة معينة وهي أن يترك الحربي القتال، مع احتمال دخوله الإسلام عن طريق غيالهته للمسلمين وإطلاعه على شرائع الإسلام، وليس المقصود منه تحصيل المال.

(١) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، مرجع سابق، (١٢٣/٢)، وروى البخاري بنحوها في كتاب الصلح، باب الصلح مع المشركين، عن البراء بن عازب، حديث رقم (٢٥٥٣)، (٩٦١/٢)، وفي كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، عن عروة بن الزبير عن المسور بن مخرمة ومروان، حديث رقم (٢٥٨١)، (٩٧٤/٢) والنثر: جَذَبَ فِيهِ قُوَّةً وَجَهْفَةً. النهاية: (٢٩/٥) كَبَيْتُ الرَّجُلَ وَلَكَيْتُهُ إِذَا جَعَلْتُ فِي عُنُقِهِ نَوْبًا أَوْ غَيْرَهُ وَجَرَزْتَهُ بِهِ. وَأَخَذْتُ بِتَلْبِيبِ فَلَانٍ إِذَا جَعَفَ عَلَيْهِ نَوْبُهُ الَّذِي هُوَ لَابِسُهُ وَقَبَضْتُ عَلَيْهِ بِحِمْرِهِ. النهاية: (٤٢٠/٤).

(٢) ابن منظور: مرجع سابق، (٢٢٠/١٢)، مادة «ذمم».

(٣) السرخسي: شرح السير الكبير (١/١٦٨).

(٤) البهوتي الحنبلي: مرجع سابق (١/٧٠٤).

(٥) الجصاص: أحكام القرآن، مرجع سابق، (٤/٢٨١)، الكاساني: بدائع الصنائع، مرجع سابق (٦/٧٨).

قال الكاساني: «إن أهل الكتاب إنما تركوا بالذمة وقبول الجزية لا لرغبة فيما يؤخذ منهم أو طمع في ذلك بل للدعوة إلى الإسلام ليخالطوا المسلمين فيتأملوا في محاسن الإسلام وشرائعه وينظروا فيها فيروها مؤسسة على ما تحتمله العقول وتقبله فيدعوهم ذلك إلى الإسلام فيرغبون فيه فكان عقد الذمة لرجاء الإسلام»<sup>(١)</sup>.

فمن هم أهل الذمة؟ أو بمعنى آخر من الذي تعقد له الذمة؟

أولاً: اتفق الفقهاء على أن أهل الكتاب من اليهود والنصارى يعقد لهم عقد الذمة بدليل آية الجزية السابقة، فهي صريحة في جواز عقد الذمة لهم، كذلك اتفقوا على جواز عقدها للمجوس، بدليل قوله ﷺ: «سواء بهم سنة أهل الكتاب»<sup>(٢)</sup>، وقد أخذ ﷺ الجزية من مجوس هجر<sup>(٣)</sup>.

ثانياً: اختلف الفقهاء في جواز عقد الذمة لغير أهل الكتاب والمجوس، ويمكن حصر آرائهم كما يلي:

الرأي الأول: وهو رأي الأحناف يجوز عقد الذمة لجميع أصناف غير المسلمين ما عدا عباد الأوثان من العرب، ودليل هذا الرأي، أن النبي ﷺ أخذ الجزية من المجوس وعقد الذمة لهم مع أنهم ليسوا أهل كتاب، فدل هذا على جواز عقد الذمة لسائر غير المسلمين عدا

(١) الكاساني: بدائع الصنائع، مرجع سابق (٧٨/٦).

(٢) رواه مالك في الموطأ، (٢٧٨/١)، حديث رقم (٦١٦)، رواية يحيى بن يحيى الليثي، أن عمر بن الخطاب ذكر المجوس فقال: ما أدري كيف أصنع في أمرهم فقال عبد الرحمن بن عوف أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: «سواء بهم سنة أهل الكتاب».

(٣) الكاساني: مرجع سابق، (٧٨/٦)، الكمال بن الهمام: مرجع سابق (٣٧٠/٤)، ابن عابدين: مرجع سابق، (٣٨٠/٤)، ابن قدامة: المغني، مرجع سابق، (٥٥٨/١٠)، الشافعي: الأم، مرجع سابق (٩٥/٤)، المدونة براوية مسنون، (٤٢/٢)، ابن حزم الظاهري: المحلى، مرجع سابق (٣٤٥/٧)، الشوكاني: السيل الجرار مرجع سابق (٥٧١/٤)، صحيح البخاري: أبواب الجزية والموادعة، باب الجزية والموادعة مع أهل الذمة والحرب، (١١٥١/٣)، حديث رقم (٢٩٨٧).

عباد الأوثان من العرب؛ لأن الرسول ﷺ لم يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف، ولأن قوله تعالى: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ نزلت في عباد الأوثان من العرب دون غيرهم، فلا يجوز عقد الذمة لهم<sup>(١)</sup>.

#### الرأي الثاني: وهو رأي الشافعية والحنابلة والظاهرية

لا يجوز عقد الذمة وأخذ الجزية من غير أهل الكتاب والمجوس، واستدلوا على ذلك بالقرآن والسنة، فمن القرآن قوله تعالى: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، ومن السنة: عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ»<sup>(٢)</sup>، وهذا عام خص منه أهل الكتاب بآية الجزية، كما خص منه المجوس بالسنة النبوية، فبقي من عداهم من غير المسلمين على العموم، فلا يجوز عقد الذمة لهم<sup>(٣)</sup>.

#### الرأي الثالث: وهو رأي المالكية والزيدية والأوزاعي<sup>(٤)</sup>.

(١) الكاساني: مرجع سابق، (٦ / ٧٨)، الكمال بن الهمام: مرجع سابق (٤ / ١٧٣)، أبو يوسف: الخراج: مرجع سابق (ص ١٢٨-١٢٩)، ابن عابدين: مرجع سابق (٤ / ٣٨٠)، الجصاص: أحكام القرآن (٤ / ٢٨١).

(٢) صحيح البخاري: كتاب الإيمان، باب: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، حديث رقم (٢٥)، (١٧ / ١)، وأخرجه مسلم في الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله رقم (٢٢).

(٣) الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، مرجع سابق (٤ / ٢٤٤)، محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله: أحكام القرآن، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٠ هـ تحقيق: عبد الغني عبد الحائق، (٢ / ٥٠-٥٣)، المهذب، (٣ / ٣٠٥)، ابن حزم: المحل، مرجع سابق (٧ / ٣٤٥)، ابن قدامة: المغني، مرجع سابق، (١٠ / ٥٥٨).

(٤) عبد الرحمن بن عمرو بن محمد الأوزاعي، من قبيلة الأوزاع، أبو عمرو: إمام الديار الشامية في الفقه والزهد، ولد في بعلبك سنة ٨٨ هـ وتوفي سنة ١٥٧ هـ. الأعلام (٣ / ٣٢٠).



يجوز عقد الذمة وأخذ الجزية من جميع أصناف غير المسلمين، لا فرق بين وثني عربي وغيره، واستدلوا بأن النبي أخذ الجزية من المجوس فدل فعله هذا على جواز عقد الذمة لجميع أصناف غير المسلمين، قال مالك: فالأمة كلها من الفزانة والصقالبة والأبر والترك وغيرهم من الأعاجم ممن لا كتاب لهم بمنزلة المجوس في هذا، إذا دُعوا إلى الإسلام فلم يجيبوا، دُعوا إلى إعطاء الجزية ويُقرّوا على دينهم، فإن أجابوا قبل منهم<sup>(١)</sup>، وذكر القرطبي وقال الأوزاعي: تؤخذ الجزية من كل عابد وثن أو نار أو جاحد أو مكذب<sup>(٢)</sup>.

وقد رجح كثير من العلماء الرأي الثالث<sup>(٣)</sup> وهو الراجح عند الباحث؛ وذلك للأدلة الآتية:

(١) في قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾، والآيات التي قبلها أمر من الله لرسوله بقتال جميع من لم يسلم من العرب سواء كانوا أهل كتاب أم وثنيين، ولم يأخذ منهم الجزية، ثم نزلت آية الجزية فأخذها من أهل نجران من نصارى العرب، كما أخذها من المجوس وليسوا هم أهل كتاب، وَإِنَّمَا لَمْ يَأْخُذْهَا ﷺ مِنْ عَبْدَةِ الْأَوْتَانِ مِنَ الْعَرَبِ لِأَنَّهُمْ أَسْلَمُوا كُلُّهُمْ قَبْلَ نَزُولِ آيَةِ الْجِزْيَةِ فَإِنَّمَا نَزَلَتْ بَعْدَ تَبُوكَ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَدْ قَرَعَ مِنْ قِتَالِ الْعَرَبِ وَاسْتَوَاقَتْ كُلُّهَا لَهُ بِالْإِسْلَامِ وَلِهَذَا لَمْ يَأْخُذْهَا مِنَ الْيَهُودِ الَّذِينَ حَارَبُوهُ لِأَنَّمَا لَمْ تَكُنْ نَزَلَتْ بَعْدَ فَلَمَّا نَزَلَتْ أَخَذَهَا مِنَ نَصَارَى الْعَرَبِ وَمِنَ الْمَجُوسِ وَلَوْ بَقِيَ جَيْتُذٌ أَحَدٌ مِنْ عَبْدَةِ

(١) أبو سعيد خلف بن أبي القاسم القيرواني البراذعي: التهذيب في اختصار المدونة، تحقيق وتعليق أبو الحسن أحمد فريد المزيدي، (١/٢٧٠) تحت رقم (١١٧٢).

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، (٨/١١٠)، المرتضى الزبيدي: مرجع سابق، (٧/٤٧٤).

(٣) ابن القيم: زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية، بيروت - الكويت، الطبعة الرابعة عشر، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط، (٣/١٣٩)، وسبل السلام للصنعاني، (٤/٦٣-٦٤)، ود/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، (ص ٢٨-٣٠).

الْأَوْثَانِ بِذَلِكَ لِقِيلِهَا مِنْهُ كَمَا قِيلَ لَهَا مِنْ عَبْدَةِ الصَّلْبَانِ وَالْتِرَانِ وَلَا فَرْقَ وَلَا تَأْثِيرَ لَتَغْلِيظِ كُفْرِ  
بَعْضِ الطَّوَائِفِ عَلَى بَعْضٍ ثُمَّ إِنْ كُفِرَ عَبْدَةُ الْأَوْثَانِ لَيْسَ أَغْلَظَ مِنْ كُفْرِ الْمَجُوسِ وَأَيُّ فَرْقٍ  
بَيْنَ عَبْدَةِ الْأَوْثَانِ وَالْتِرَانِ بَلْ كُفِرَ الْمَجُوسُ أَغْلَظَ وَعُبَادُ الْأَوْثَانِ كَانُوا يُقِرُّونَ بِتَوْحِيدِ الرَّبُّوبِيَّةِ  
وَأَنَّهُ لَا خَالِقَ إِلَّا اللَّهُ وَأَتَمُّهُمْ إِنَّمَا يَعْبُدُونَ آلِهَتَهُمْ لِيَتَقَرَّبُوا إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَلَمْ يَكُونُوا يُقِرُّونَ  
بِصَانِعِينَ لِلْعَالَمِ، وَلَمْ يَكُونُوا يَسْتَحِلُّونَ يَكَاحَ الْأَمْهَاتِ وَالْبَنَاتِ وَالْأَخَوَاتِ وَكَانُوا عَلَى بَقَايَا  
مِنْ دِينِ إِبْرَاهِيمَ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ. وَأَمَّا الْمَجُوسُ فَلَمْ يَكُونُوا عَلَى كِتَابٍ أَضَلَّ وَلَا  
ذَانُوا بِدِينٍ أَحَدٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ لَا فِي عَقَائِدِهِمْ وَلَا فِي شَرَائِعِهِمْ وَالْأَكْثَرُ الَّذِي فِيهِ أَنَّهُ كَانَ هُمْ كِتَابٌ  
فَرَفَعَ وَرَفَعَتْ شَرِيعَتُهُمْ لَمَّا وَقَعَ مَلِكُهُمْ عَلَى ابْنَتِهِ لَا يَصِحُّ الْبَتَّةَ وَلَوْ صَحَّ لَمْ يَكُونُوا بِذَلِكَ مِنْ  
أَهْلِ الْكِتَابِ فَإِنَّ كِتَابَهُمْ رُفِعَ وَشَرِيعَتُهُمْ بَطُلَتْ فَلَمْ يَبْقُوا عَلَى شَيْءٍ مِنْهَا. وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْعَرَبَ  
كَانُوا عَلَى دِينِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكَانَ لَهُ صُحُفٌ وَشَرِيعَةٌ وَلَيْسَ تَغْيِيرُ عَبْدَةِ الْأَوْثَانِ لِدِينِ  
إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَشَرِيعَتِهِ بِأَعْظَمَ مِنْ تَغْيِيرِ الْمَجُوسِ لِدِينِ نَبِيِّهِمْ وَكِتَابِهِمْ لَوْ صَحَّ فَإِنَّهُ لَا  
يُعْرِفُ عَنْهُمْ التَّمَسُّكُ بِشَيْءٍ مِنْ شَرَائِعِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ الصَّلَوَاتُ وَالسَّلَامُ بِخِلَافِ الْعَرَبِ  
فَكَيْفَ يَجْعَلُ الْمَجُوسُ الَّذِينَ دِينُهُمْ أَفْبَحُ الْأَدْيَانِ أَحْسَنَ حَالًا مِنْ مُشْرِكِي الْعَرَبِ

(٢) وفي الحديث: عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: كان رسول الله ﷺ إذا أمر أمير على  
جيش أو سرية أو صاه خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ثم قال: «اغزوا باسم  
الله وفي سبيل الله قاتلوا من كفر بالله اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً  
وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال - أو خلال - فأيتهن ما أجابوك  
فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم  
إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين  
وعليهم ما على المهاجرين فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين  
يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين ولا يكون لهم في الغنمة والفبيء شيء إلا أن  
يجاهدوا مع المسلمين فإن هم أبوا فسلهم الجزية فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم فإن

هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم»<sup>(١)</sup>.

ذكر صاحب سبيل السلام في شرحه لهذا الحديث عدة مسائل منها: المسألة الثانية: في الحديث دليل على أن الجزية تؤخذ من كل كافر كتابي أو غير كتابي عربي أو غير عربي لقوله «عدوك» وهو عام وإلى هذا ذهب مالك والأوزاعي وغيرهما. ثم قال ﷺ: قلت: والذي يظهر عموم أخذ الجزية من كل كافر لعموم حديث بريدة. وأما الآية فأفادت أخذ الجزية من أهل الكتاب ولم تتعرض لأخذها من غيرهم ولا لعدم أخذها والحديث بين أخذها من غيرهم.

وحمل «عدوك» على أهل الكتاب في غاية البعد وإن قال ابن كثير في الإرشاد: إن آية الجزية إنما نزلت بعد انقضاء حرب المشركين وعبداء الأوثان ولم يبق بعد نزولها إلا أهل الكتاب قاله تقوية لمذهب إمامه الشافعي ولا يخفى بطلان دعواه: بأنه لم يبق بعد نزول آية الجزية إلا أهل الكتاب بل بقي عباد النيران من أهل فارس وغيرهم وعباد الأصنام من أهل الهند وأما عدم أخذها من العرب فلأنها لم تشرع إلا بعد الفتح وقد دخل العرب في الإسلام ولم يبق منهم محارب فلم يبق فيهم بعد الفتح من يسي ولا من تضرب عليه الجزية بل من خرج بعد ذلك عن الإسلام منهم فليس إلا السيف أو الإسلام كما أن ذلك الحكم في أهل الرقة وقد سبى ﷺ قبل ذلك من العرب بني المصطلق وهوازن وهل حديث الاستبراء إلا في سبايا أوطاس؟<sup>(٢)</sup>.

واستمر هذا الحكم بعد عصره ﷺ ففتحت الصحابة رضي الله عنهم بلاد فارس والروم وفي رعاياهم العرب خصوصاً الشام والعراق ولم يبحثوا عن عربي من عجمي بل عمموا حكم

(١) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعث ووصية إياهم بأداب الغزو وغيره رقم (١٧٣١)، (٣/١٣٥٦).

(٢) عن أبي سعيد الخدري ورفعه أنه قال في سبايا أوطاس لا توطأ حامل حتى تضع ولا غير ذات حمل حتى تحيض. سنن أبي داود: (١/٦٥٤)، الصنعاني: سبيل السلام (٤/٦٣-٦٤).

السبي والجزية على جميع من استولوا عليه. وبهذا يعرف أن حديث بريدة كان بعد نزول فرض الجزية وفرضها كان بعد الفتح فكان فرضها في السنة الثانية عند نزول سور براءة ولذا نهى فيه عن المثلة ولم ينزل النهي عنها إلا بعد أحد وإلى هذا المعنى جنح ابن القيم في الهدى ولا يخفى قوته.

ومن أيد القول بأن ذكر أهل الكتاب في آية الجزية لا يعد دليلاً على حصر جواز عقد الذمة لهم دون غيرهم، القرطبي في تفسيره آية الجزية، حيث قال: فأمر سبحانه وتعالى بمقاتلة جميع الكفار لإصفاقهم<sup>(١)</sup> على هذا الوصف، وخص أهل الكتاب بالذكر إكراماً لكتابهم، ولكونهم عالمين بالتوحيد والرسول والشرائع والمثل<sup>(٢)</sup>.

(٣) إن القول بعدم جواز عقد الذمة لبعض غير المسلمين إكراه لهم على تبديل عقيدتهم وإرغامهم على الدخول في الإسلام كرها، وهذا خلاف المقرر في الشرع الإسلامي من أنه لا إكراه في الدين<sup>(٣)</sup>.

ويقوم بعقد الذمة لتلك الأصناف التي سبق ذكرها الإمام أو من ينوب عنه، ولا يصح العقد من غيرهما على الراجح من أقوال الفقهاء<sup>(٤)</sup> وقد خالف الأحناف ذلك وقالوا بجواز عقد الذمة من قبل الأفراد<sup>(٥)</sup> والحق ما قاله الجمهور؛ لأن عقد الذمة يجعل صاحبه من مواطني الدولة، مما يوجب في حق الدولة التزامات معينة نحوه، كذلك يلتزم هو نحوها بالتزامات معينة، فهو عقد مؤبد، فكان لابد أن تتولاه السلطة القائمة المتمثلة في الإمام أو من ينوب عنه أو أي شخص يمثل الدولة.

(١) أصفى القوم على أمر واحد: أجمعوا عليه. لسان العرب (١٠/٢٠٠) مادة (صفى).

(٢) القرطبي: مرجع سابق (٨/١٠٩-١١٠).

(٣) د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق (ص ٣٠).

(٤) الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، مرجع سابق (٤/٢٤٣)، شرح الحرشي على مختصر خليل،

(٣/١٤٣)، ابن قدامة: (١٠/٥٥٨)، أحمد بن يحيى المرتضى الزبيدي: البحر الزخار، (٥/٤٤٧).

(٥) الكمال بن الهمام: فتح القدير، (٤/٣٠٠-٣٠١).

ويعقد الذمة يصير غير المسلم من أهل دار الإسلام، «فعقد الذمة يشبه التجنس في الوقت الحاضر»<sup>(١)</sup>، فإذا طلب غير المسلم أن تعقد له الذمة، أو بتعبير عصري طلب منح الجنسية فيجب على الإمام إجابته مع استثناء من يخشى ضرره على المسلمين، وإلى ذلك ذهب الأحناف والحنابلة والشافعية والزيدية، وحجتهم في ذلك أن عقد الذمة يشبه الإسلام؛ لأن به ينتهي القتال مع غير المسلمين بدليل آية الجزية، فإذا طلب غير المسلم عرض الإسلام عليه وجب إجابته، فكذا إذا طلب عقد الذمة تجب إجابته، وفي حديث بريدة «فادعهم إلى أداء الجزية، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم» وهذا يدل على وجوب إجابة الطلب، ولأن النبي ﷺ أجاب نصارى نجران إلى عقد الذمة حينما طلبوها منه<sup>(٢)</sup>.

وأما المالكية<sup>(٣)</sup> فإن رأيهم في المسألة يتوقف على قوة المصلحة في الأمر، فإذا كانت المصلحة متينة كانت إجابة العقد واجبة، وإذا استوى الأمران المصلحة وعدمها فإن الإجابة جائزة، جاء في شرح الخرشي «وَيَجِبُ الْعَقْدُ عَلَى الْإِمَامِ إِذَا بَذَلُوهُ أَوْ طَلَبُوهُ أَوْ بَذَلُوا الْمَالَ الْمَقْهُومَ مِنَ الْمَقَامِ، الْحَاصِلُ أَنَّ حُكْمَهَا الْجَوَازُ وَقَدْ يَرْجِعُ لِمَصْلَحَةٍ وَقَدْ تَتَمَعَّنُ وَالَّذِي يَظْهَرُ أَنَّ يُقَالُ إِنَّ تَعَيَّنَتِ الْمَصْلَحَةُ فِي الْجِزْيَةِ وَجَبَتْ، وَإِنْ تَرَجَّعَتْ الْمَصْلَحَةُ فِيهَا تَرَجَّعَتْ، وَإِنْ اسْتَوَى الْأَمْرَانِ أَيْ الْمَصْلَحَةُ وَعَدَمُهَا جَازَتْ جَوَازًا مُسْتَوِي الطَّرَفَيْنِ، وَإِنْ تَعَيَّنَتِ الْمَصْلَحَةُ فِي عَدَمِهَا حُرِّمَتْ، وَإِنْ تَرَجَّعَتْ الْمَصْلَحَةُ فِي عَدَمِهَا تَرَجَّعَ عَدَمُهَا».

ولعل المعمول بها في أيامنا هذه، أن منح الجنسية متروك لتقدير السلطة، فلها أن ترفض ولها أن توافق<sup>(٤)</sup>.

(١) د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق (ص ٢٤).

(٢) السرخسي: شرح السير الكبير (٣/ ٢٤٩، ٢٥٠، ٣٠١)، (٤/ ٣٢٤)، وابن قدامة: المغني، (١٠/ ٥٦٣)، الخطيب الشربيني: مغني المحتاج (٤/ ٢٤٣، ٢٤٤)، المهذب للشيرازي: (٢/ ٢٧٠)، المرتضى الزبيدي: البحر الزخار، (٥/ ٤٥٧).

(٣) شرح مختصر خليل للخرشي: (٣/ ١٤٣، ١٤٤).

(٤) ينظر بحث الجنسية في الفصل الثاني من الباب الأول في هذا الكتاب.

وعقد الذمة كبقية العقود فيه طرفان، طرف المسلمين ويمثلهم الإمام أو من ينوب عنه، وطرف غير المسلمين ويطلق عليهم أهل الذمة، وهو عقد شرعي له شرائط معينة حتى يكون صحيحا، وتترتب عليه آثاره المقررة شرعا، وفيما يلي بيان شروطه وآثاره:

ثانيا: شروط عقد الذمة وآثاره

(١) أن يكون مؤبدا، فإن وقت له وقت لم يصح، لأن عقد الذمة فيه إفادة العصمة وهو قول جميع الفقهاء<sup>(١)</sup>.

(٢) التزام أحكام الإسلام، وهو قبول ما يحكم به عليهم من أداء حق أو ترك محرم لقوله تعالى «حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون» والصغار هو جريان أحكام الإسلام عليهم وقول النبي ﷺ في حديث بريدة: «فادعهم إلى أداء الجزية فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم» ولا تعتبر حقيقة الإعطاء ولا جريان الأحكام لأن إعطاء الجزية إنما يكون في آخر الحول والكف عنهم في ابتدائه عند البذل والمراد بقوله: «حَتَّى يُعْطُوا» أي يلتزموا بالإعطاء ويحيبوا إلى بذله كقول الله تعالى: «فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ» والمراد به التزام ذلك دون حقيقته فإن الزكاة إنما يجب أداؤها عند الحول لقوله عليه السلام: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول»<sup>(٢)</sup>.

(٣) التزام الذميين بدفع الجزية في كل حول، وقال الشافعية: إن لزوم الشرطين السابقين إنما هو في حق الرجل، أما في حق المرأة فيكفي شرط الاتقياد لحكم الإسلام إذ لا جزية على المرأة<sup>(٣)</sup>.

#### \* آثار عقد الذمة

يتم عقد الذمة باللفظ أو ما يقوم مقامه من كتابة أو إشارة مفهومة، وبإيجاب وقبول شأن

(١) الكاساني: (١١١/٧)، وابن قدامة: (٥٦٣/١٠)، شمس الدين الرملي: غاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (٢٣١/٧)، المرتضى الزبيدي: البحر الزخار، (٤٥٨/٥).

(٢) ابن قدامة: مرجع سابق (٥٦٣/١٠)، البهوتي الحنبلي: كشاف القناع (١١٧/٣).

(٣) الشيرازي: المذهب (٢٧٠/٢)، الشرييني الخطيب: مغني المحتاج (٢٤٣، ٢٤٢/٤).

العقود الأخرى<sup>(١)</sup>، وبعد تمامه يصبح عقد الذمة لازماً في حق المسلمين، فلا يملكون نقضه ما لم يظهر من الذمي ما يقتضي نقضه كما سيرد، وأما من جهة الذمي فهو عقد غير لازم لأنه يحتمل النقض منه.

قال العز بن عبد السلام: «وَأَمَّا عَقْدُ الْجِزْيَةِ فَإِنَّهُ جَائِزٌ مِنْ جِهَةِ الْكَافِرِينَ لَازِمٌ مِنْ جِهَةِ الْمُسْلِمِينَ تَخْصِيلاً لِمَصَالِحِهِ وَلَوْ جَازَ مِنْ جِهَةِ الْمُسْلِمِينَ لَأَمْتَنَعَ الْكَافِرُونَ مِنْهُ لِعَدَمِ الثَّقَةِ بِهِ لَكِنْ يَجُوزُ فَسْخُؤُهُ بِأَسْبَابٍ تَطَرُّأُ مِنْهُمْ»<sup>(٢)</sup>.

كذلك يترتب على عقد الذمة مساواة أهل الذمة بالمسلمين في الحقوق والواجبات، إلا ما يرد عليه بعض الاستثناءات نتيجة اشتراط الدولة الإسلامية للتمتع ببعض الحقوق توافر العقيدة الإسلامية، ولا يعد هذا الاستثناء ناقضاً لمبدأ المساواة، كما سيتبين لاحقاً. والقاعدة العامة المشهورة بين الفقهاء في ذلك هي «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»<sup>(٣)</sup>، وقد جاءت بعض الآثار عن بعض الصحابة قال علي عليه السلام: «من كانت له ذمتنا قدمه كدماثنا»<sup>(٤)</sup>.

(١) الرملي: نهاية المحتاج (٧/ ٢٣١).

(٢) عز الدين بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الجليل - بيروت، ١٩٨٠م، (٢/ ١٥٠).  
(٣) الكاساني: (٦/ ٦١) ومواضع متفرقة حيث أورد معنى القاعدة على أنها حديث نبوي «فإن قبلوا عقد الذمة فأعلمهم أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين» ويبحث في كتب الحديث فوجدت أن العبارة الأخيرة وردت في حديث عند أبي داود والترمذي: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَمِيزَتْ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَأَنْ يَسْتَقْبِلُوا قِتْلَتَنَا وَأَنْ يَأْكُلُوا ذَيْبَحَتَنَا وَأَنْ يَصَلُّوا صَلَاتَنَا فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ حَرَمَتْ عَلَيْنَا وَمَاؤُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ إِلَّا يَحْقُقَهَا لَهُمْ مَا لِلْمُسْلِمِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ» سنن أبي داود رقم (٢٦٤١) كتاب الجهاد، باب على ما يقاتل المشركون، وسنن الترمذي، كتاب الإيمان، باب ما جاء في قول النبي ﷺ: «أمرت بقتالهم حتى يقولوا لا إله إلا الله ويقيموا الصلاة»، حديث رقم (٢٦٠٨).

(٤) علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي: سنن الدارقطني، دار المعرفة - بيروت، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م، تحقيق: السيد عبد الله هاشم بياني المدني، (٣/ ١٤٧) رقم (٢٠٠).

وبذلك يصير الذمي مواطناً من مواطني الدولة الإسلامية وقد صرح الفقهاء بأن الذميين من أهل دار الإسلام، يقول الكاساني «والذمي من أهل دار الإسلام»<sup>(١)</sup>، وفي فتح القدير «ولأنه بعقد الذمة صار من أهل الدار»<sup>(٢)</sup>، وعند المالكية في الشرح الكبير في خلال حديثه عن أغراض الجهاد «ودفع الضرر عن المسلمين ومن في حكمهم من أهل الذمة»<sup>(٣)</sup> فجعل حكم الذميين كالمسلمين، جاء في شرح السير الكبير «فإنما قبلوا عقد العقد الذمة لتكون أموالهم كأموال المسلمين وحقوقهم»<sup>(٤)</sup>، وأيضاً «أنهم بمنزلة أهل العدل في المواعدة مع أهل الحرب. ألا ترى أن في عقد الذمة وإعطاء الأمان هم بمنزلتهم»<sup>(٥)</sup>، «عقد الذمة في تقرر الملك به خلف عن الإسلام فيعمل عمله»<sup>(٦)</sup>.

ثالثاً: كيفية دخول غير المسلم في ذمة المسلمين

يتم الدخول في الذمة بالعقد الصريح كما سبق، أو بالقرائن الدالة على رضا غير المسلم بالدخول في الذمة، أو بالتبعية لغيره، أو بالغلبة والفتح، وقد تكلمت عن الدخول في الذمة بالعقد الصريح، وفيما يلي الحديث عن باقي الكيفيات:

\* الدخول في الذمة بالقرائن الدالة على الرضا ومن هذه القرائن ما يلي:

#### (١) الإقامة في دار الإسلام

الأصل أن الحربي (غير المسلم الذي لم يدخل في الذمة) لا يمكن من الإقامة الدائمة في دار الإسلام، وإنما يمكن بالأمان من الإقامة اليسيرة، قدرها الأحناف والشافعية بأقل من

(١) الكاساني: مرجع سابق (٥/ ٢٨١).

(٢) كمال الدين بن الهمام: فتح القدير (٤/ ٣٧٥).

(٣) الشيخ الدردير: الشرح الكبير (٢/ ١٧٤).

(٤) السرخسي: شرح السير الكبير مرجع سابق (٣/ ١٠٥).

(٥) السرخسي: شرح السير الكبير مرجع سابق (١/ ٢٣٩).

(٦) السرخسي: شرح السير الكبير مرجع سابق (١/ ٣٩٢).



سنة<sup>(١)</sup>، فإذا أقام المستأمن في دار الإسلام مدة تكشف عن رغبته في الإقامة الدائمة والدخول في الذمة فإنه يصير ذمياً دالة، وذلك في حالات ثلاث:

الحالة الأولى: إذا أُنذر الإمام المستأمن بالخروج من دار الإسلام خلال مدة معينة وعند عدم خروجه يصير ذمياً، في هذه الحالة نص الفقهاء على صيرورته ذمياً إذا تجاوز المدة المقررة له ولم يغادر إقليم الدولة الإسلامية، ويعلل الفقهاء هذا الحكم بأن استمرار إقامته في دار الإسلام بعد هذا الإنذار الصريح، دلالة واضحة على رضاه بالذمة والبقاء في دار الإسلام، قال الكاساني: «وَأَمَّا الدَّلَالَةُ فِيهِ فِعَلٌ يَدُلُّ عَلَى قَبُولِ الْحِزْبَةِ بِخَوْ أَنْ يَدْخُلَ حَرْبِي فِي دَارِ الْإِسْلَامِ بِأَمَانٍ، فَإِنْ أَقَامَ بِهَا سَنَةً بَعْدَ مَا تَقَدَّمَ إِلَيْهِ فِي أَنْ يُخْرَجَ أَوْ يَكُونَ ذِمِّيًّا، وَالْأَصْلُ أَنَّ الْحَرْبِيَّ إِذَا دَخَلَ دَارَ الْإِسْلَامِ بِأَمَانٍ، يَنْبَغِي لِلْإِمَامِ أَنْ يَتَقَدَّمَ إِلَيْهِ، فَيَضْرِبَ لَهُ مُدَّةً مَعْلُومَةً عَلَى حَسَبِ مَا يَنْقُضِي رَأْيَهُ وَيَقُولُ لَهُ: إِنْ جَاوَزْتَ الْمُدَّةَ جَعَلْتُكَ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ فَإِذَا جَاوَزَهَا صَارَ ذِمِّيًّا، لِأَنَّهُ لَمَّا قَالَ لَهُ ذَلِكَ فَلَمْ يَخْرُجْ حَتَّى مَضَتْ الْمُدَّةُ، فَقَدْ رَضِيَ بِصَيْرُورَتِهِ ذِمِّيًّا، فَإِذَا أَقَامَ سَنَةً مِنْ يَوْمٍ قَالَ لَهُ الْإِمَامُ، أَخَذَ مِنْهُ الْحِزْبَةَ وَلَا يَنْزِعُكَ يَرْجِعُ إِلَى وَطَنِهِ قَبْلَ ذَلِكَ»<sup>(٢)</sup>.

الحالة الثانية: إذا أُنذره الإمام بالخروج ولم يعين له مدة يغادر خلالها إقليم الدولة، في هذه الحالة نص فقهاء الحنفية على أن المعتبر هو مدة الحول، فإذا أقام المستأمن في دار الإسلام بعد إنذاره، مدة سنة صار بعدها ذمياً، ويكون بذلك من مواطني الدولة<sup>(٣)</sup>.

الحالة الثالثة: إذا لم ينذره الإمام بالخروج، في هذه الحالة، قال بعض الأحناف يصير ذمياً بإقامته سنة، لأن الإنذار بالخروج ليس شرطاً، وإنما الشرط أن يقيم سنة فأكثر فيصير ذمياً<sup>(٤)</sup>.

وقال آخرون لا يصير ذمياً وإن أقام أكثر من سنة، لأن إنذاره بالخروج شرط لجعله ذمياً إذا لم يخرج، جاء في الهداية «وإذا مكث سنة فهو ذمي لأنه لما أقام سنة بعد تقدم الإمام إليه

(١) للمواردي: الأحكام السلطانية مرجع سابق (ص ٢٢٦)، الكمال بن الهمام: فتح القدير (٤/ ٣٥١).

(٢) الكاساني: مرجع سابق (٦/ ٧٨)، د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين (ص ٣٢).

(٣) السرخسي: المبسوط، (٦/ ١٣٠)، د/ عبد الكريم زيدان: المرجع السابق، (ص ٣٣).

(٤) د/ عبد الكريم زيدان: المرجع السابق، (ص ٣٣).

صار ملتزماً للجزية فيصير ذمياً وللإمام أن يؤقت في ذلك ما دون السنة كالشهر والشهرين وإذا أقامها بعد مقالة الإمام يصير ذمياً لما قلناه<sup>(١)</sup>.

ينبغي أن يلاحظ أن ذلك من باب الفرائض التي رآها الفقهاء في زمانهم صالحة للدلالة على رضا الأجنبي وموافقته على الدخول في ذمة الدولة وصيرورته من مواطنيها، وللدولة أن تضع الشروط التي تراها مناسبة للدخول في الذمة وحمل جنسيتها، ما دام ذلك في مصلحة الدولة.

### (٢) شراء المستأمن في دار الإسلام أرضاً خراجية

يصير المستأمن ذمياً إذا اشترى في دار الإسلام أرضاً خراجية فزرعها ووضعت عليه الدولة الخراج، ويعمل الفقهاء هذا الحكم؛ بأن الخراج وظيفة مالية (ضريبة) لا يلتزم بها إلا من هو من أهل دار الإسلام، فشرأه الأرض ووضع الخراج عليها دلالة على رغبته في التوطن والإقامة في دار الإسلام ورضاه بأن يكون ذمياً من تبعة هذه الدار، جاء في العناية على شرح الهداية «فَإِنْ دَخَلَ الْحَرْبِيُّ دَارَنَا بِأَمَانٍ وَاشْتَرَى أَرْضَ خَرَاجٍ فَإِذَا وُضِعَ عَلَيْهِ الْخَرَاجُ فَهُوَ ذِمِّيٌّ؛ لِأَنَّ خَرَاجَ الْأَرْضِ بِمَنْزِلَةِ خَرَاجِ الرَّأْسِ، فَإِذَا التَّزَمَهُ صَارَ مُلْتَزِمًا الْمَقَامِ فِي دَارِنَا»<sup>(٢)</sup>. وقال بعضهم: «وَلِذَا أَطَالَ الْمُسْتَأْمَنُ الْمَقَامَ فِي دَارِنَا يَتَقَدَّمُ إِلَيْهِ الْإِمَامُ فِي الْخُرُوجِ، وَيُؤَقَّتُ لَهُ فِي ذَلِكَ وَقْتًا، وَلَا يُزْهِقُهُ عَلَى وَجْهِ يُوَدِّي إِلَى الْإِضْرَارِ بِهِ لِأَنَّهُ نَاطِقٌ مِنَ الْجَائِئِينَ، فَكَمَا يَمْتَنَعُ مِنْ إِطَالَةِ الْمَقَامِ بِغَيْرِ خَرَاجٍ نَظَرًا مِنْهُ لِلْمُسْلِمِينَ، لَمْ يُزْهِقُهُ فِي التَّوْقِيفِ نَظَرًا مِنْهُ لِلْمُسْتَأْمَنِ»، ثم قال رحمته الله: «وَلَكِنْ إِنَّمَا يَصِيرُ ذِمِّيًّا إِذَا وَجِبَ عَلَيْهِ خَرَاجُ أَرْضِهِ بِأَنْ زَرَعَهَا أَوْ تَمَكَّنَ مِنَ الزَّرَاعَةِ حَتَّى يَتَمَكَّنَ مِنَ الرُّجُوعِ إِلَى دَارِ الْحَرْبِ بَعْدَ شِرَاءِ الْأَرْضِ، قَبْلَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْإِنْتِفَاعِ

(١) برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني: الهداية: (ص ٣٩٦)، المطبعة الأميرية الكبرى، بولاق- مصر

١٣١٥ هـ الخراج لأبي يوسف (ص ١٨٩)، أحكام القرآن للجصاص (٢٧٣/٤).

(٢) أكمل الدين محمد بن محمود الباري: العناية شرح الهداية: (٣٥٢/٤)، السرخسي: شرح السير الكبير

(٣٥٣/٤)، الكاساني: بدائع الصنائع (٧٨/٦)، ابن عابدين: مرجع سابق (٣٥٢/٤).

بها، وَكَانَ الْمَعْنَى فِيهِ أَنَّ خَرَجَ الرَّأْسِ فِي حُكْمِ التَّبَعِ لِحَرَاجِ الْأَرْضِ<sup>(١)</sup> وهو الراجح لأن الدخول في الذمة لا بد أن يكون عن رضا وليس فيه قسر أو جبر. فلا بد من تنبيهه أولا.

### (٣) الزواج

جاء في شرح السير الكبير: «قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْمَرْأَةَ تَابِعَةٌ لِلزَّوْجِ فِي الْمَقَامِ، وَالزَّوْجَ لَا يَكُونُ تَابِعًا لِامْرَأَتِهِ، فَإِذَا تَزَوَّجَتْ الْمُسْتَأْمَنَةُ فِي دَارِنَا مُسْلِمًا أَوْ ذِمِّيًّا صَارَتْ ذِمِّيَّةً، لَا تَتَمَكَّنُ مِنَ الرُّجُوعِ إِلَى دَارِ الْحَرْبِ، بِخِلَافِ الْمُسْتَأْمَنِ إِذَا تَزَوَّجَ ذِمِّيَّةً، وَعَلَى هَذَا لَوْ دَخَلَ رَجُلٌ مَعَ امْرَأَتِهِ إِلَيْنَا بِأَمَانٍ ثُمَّ صَارَ الزَّوْجُ ذِمِّيًّا فَلَيْسَ لَهَا أَنْ تَرْجِعَ إِلَى دَارِ الْحَرْبِ، وَكَذَلِكَ لَوْ أَسْلَمَ وَهِيَ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ؛ لِأَنَّ النِّكَاحَ بَيْنَهُمَا مُسْتَقَرٌّ بَعْدَ إِسْلَامِهِ»<sup>(٢)</sup>.

وقال صاحب البدائع «ولو تزوجت الحربية المستأمنة في دار الإسلام ذميا صارت ذمية ولو تزوج الحربي المستامن في دار الإسلام ذمية لم يصير ذميا ووجه الفرق: أن المرأة تابعة لزوجها فإذا تزوجت بذيمة فقد رضيت بالمقام في دارنا فصارت ذمية تبعا لزوجها فأما الزوج فليس بتابع للمرأة فلا يكون تزوجه إياها دليل الرضا بالمقام في دارنا فلا يصير ذميا والله تعالى أعلم»<sup>(٣)</sup>.

إذن فالمرأة الحربية المستأمنة إذا تزوجت مواطنا من مواطني الدولة الإسلامية، مسلما كان أو ذميا، فإنها تصير بذلك من مواطني الدولة سواء أسلمت عند زواجها بالمسلم أو بقيت على ملتها، ومن المعلوم أنها لن تسلم إذا تزوجت بذيمة، لكنها ستكون تابعة في كل حال لزوجها في المقام والتوطن والتبعية للدار، وما سبق هو رأي الأحناف، جاء في المبسوط «والحربية المستأمنة إذا تزوجت مسلما أو ذميا فقد توطنت وصارت ذمية لأن المرأة في السكنى تابعة للزوج. ألا ترى أنها لا تملك الخروج إلا بإذنه فجعلها نفسها تابعة لمن هو من دارنا رضا

(١) السرخسي: شرح السير الكبير، (٤/٣٥٣، ٣٥٤).

(٢) السرخسي: شرح السير الكبير (٤/١١٥).

(٣) الكاساني: (٦/٧٨).

بالتوطن في دارنا على التأييد فرضاها بذلك دلالة كالرضا بطريق الإفصاح فلهذا صارت ذمية والله سبحانه وتعالى أعلم<sup>(١)</sup>.

أما الحنابلة فقال صاحب المغني «وإذا دخلت الحرية إلينا بأمان فتزوجت ذميا في دارنا ثم أرادت الرجوع لم تمتنع إذا رضي زوجها أو فارقتها وقال أبو حنيفة: تمتنع، ولنا أنه عقد لا يلزم الرجل المقام به فلا يلزم المرأة كعقد الإجارة»<sup>(٢)</sup>.  
الذمة بالتبعية:

هناك بعض حالات يكون فيها غير المسلم ذميا بالتبعية، بمعنى أن يكون هذا الفرد تبعا لغيره بسبب علاقة معينة تستوجب هذه التبعية، من ذلك:  
(١) الأولاد الصغار

ذهب الحنابلة والمالكية والأحناف إلى أن الأولاد الصغار يدخلون في الذمة تبعا لأبائهم أو أمهاتهم إذا دخلوا في الذمة<sup>(٣)</sup>.

وعند الشافعية وجهان في دخول ولد الذمي في الذمة تبعا جاء في المذهب «وإن بلغ صبي من أولاد أهل الذمة فهو في أمان لأنه كان في الأمان فلا يخرج منه من غير عتاد فإن اختار أن يكون في الذمة ففيه وجهان: أحدهما أنه يستأنف له عقد الذمة لأن العقد الأول كان للأب دونه فعلى هذا جزيته على ما يقع عليه التراضي والثاني لا يحتاج إلى استئناف عقد لأنه تبع لأب في الأمان فتبعه في الذمة فعلى هذا يلزمه جزية أبيه وجده من الأب ولا يلزمه جزية جده من الأم لأنه لا جزية على الأم فلا يلزمه جزية أبيها»<sup>(٤)</sup>، ولكن تحديد العقد لم يرد عن النبي

(١) المبسوط: (٦/ ١٣٠).

(٢) ابن قدامة: المغني (١٠/ ٤٣٠).

(٣) شرح السير الكبير (٤/ ١١٩-١٢٠)، ابن قدامة: المغني (١٠/ ٥٧٤)، ابن جزى: القوانين الفقهية (ص ١١٥).

(٤) الشيرازي: المذهب، (٣/ ٣٠٥).

ولا عن أحد من خلفائه، فلا حاجة للتجديد، كما قال صاحب المغني<sup>(١)</sup>، ولعل ما هو قائم اليوم في بعض البلاد من تخيير الأولاد بعد البلوغ يشبه ما هو مقرر عند الشافعية، كما نقل عنهم صاحب المغني «وقال القاضي في موضع: هو تخيير بين التزام العقد وبين أن يرد إلى مأمته فإن اختار الذمة عقدت له وإلا ألحق بمأمته وهو قول الشافعي»<sup>(٢)</sup>.

(٢) الزوجة: تصير الزوجة ذمية بالتبعية لزوجها، إذا صار الزوج من أهل دار الإسلام بالذمة أو بإسلامه، وهذا هو رأي الأحناف<sup>(٣)</sup>، أما الحنابلة فلا يلزمون الزوجة بالتبعية<sup>(٤)</sup>.

(٣) اللقيط: ذهب الشافعية والحنابلة والزيدية إلى أن اللقيط يعتبر مسلماً وجد في أي مكان في دار الإسلام ما دام فيه مسلم، فإن لم يكن في المكان سوى غير المسلمين لم يحكم بإسلامه<sup>(٥)</sup>.

وعند الأحناف يعتبر ذمياً إذا وجد في مكان أهل الذمة كقرية من قراهم أو معبد من معابدهم، وروي عن الإمام محمد يعتبر حال الواجد فإذا كان ذمياً اعتبر اللقيط ذمياً تبعاً له<sup>(٦)</sup>.

والمقصد من البحث في المسألة هو تبعية اللقيط، فجمهور أهل العلم يجعلونه تبعاً للدار هذا من ناحية الديانة، أما من ناحية التبعية السياسية فالكل متفق على أنه من أهل دار الإسلام مادام وجد في دار الإسلام

#### \* الذمة بالغلبة والفتح:

ويكون هذا النوع من الذمة، عندما يفتح المسلمون بلاداً غير إسلامية، قال الكاساني «إذا ظهر الإمام على بلاد أهل الحرب فالمستولى عليه لا يخلو من أحد أنواع ثلاثة: المتاع

(١) ابن قدامة: المغني، (١٠/٥٧٤).

(٢) ابن قدامة: المغني، (١٠/٥٧٤).

(٣) شرح السبر الكبير، (٤/٩٥).

(٤) ابن قدامة: المغني، (١٠/٤٣٠).

(٥) ابن قدامة: المغني، (٦/٤٠٣-٤٠٥)، المرتضى الزبيدي: البحر الزخار (٤/٢٨٧).

(٦) الفتاوى الهندية: (٢/٢٣٥).

والأراضي والرقاب أما المتاع: فإنه يخمس ويقسم الباقي بين الغانمين ولا خيار للإمام فيه، وأما الأراضي: فللإمام فيها خياران إن شاء خمسها ويقسم الباقي بين الغانمين لما بينا وإن شاء تركها في يد أهلها بالخراج وجعلهم ذمة إن كانوا بمحل الذمة بأن كانوا من أهل الكتاب أو من مشركي العجم ووضع الجزية على رؤوسهم والخراج على أراضيهم<sup>(١)</sup>، وحجته في ذلك «ولنا: إجماع الصحابة عليهم السلام فإن سيدنا عمر رضي الله عنه: لما فتح سواد العراق ترك الأراضي في أيديهم وضرب على رؤوسهم الجزية وعلى أراضيهم الخراج بمحض من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم ولم يتقل أنه أنكر عليه منكر فكان ذلك إجماعاً منهم<sup>(٢)</sup>.

#### رابعا: الذمة والمواطنة

مر بنا أن الذمة في اللغة هي العهد والأمان والحرمة، والذمي هو غير المسلم الذي يقيم في دار الإسلام إقامة دائمة بموجب عقد الذمة الذي يرتب له حقوقا ويضع عليه واجبات. وعند المقارنة نجد أن عقد الذمة في المصطلح الفقهي الإسلامي هو نفسه عقد المواطنة في الاصطلاح القانوني المعاصر.

بيد أن هناك من يرى أن مصطلح أهل الذمة ارتبط في أذهان غير المسلمين بالمذلة والهوان، لما حدث في بعض العهود من تصرفات سيئة من بعض حكام المسلمين تجاه أهل الذمة، ويرى تغيير الاسم بدلا من عقد ذمة إلى عقد مواطنة.

ويرى البعض أيضا أن عقد الذمة الأول انتهى بانتهااء الدولة التي أبرمته (يقصد الدولة الإسلامية)، فالذمة عقد لا وضع، وقد تضامن غير المسلمين مع المسلمين في مقاومة الاستعمار الذي أزال الدولة الإسلامية من الوجود، وحرروا الديار سويا، بالإضافة إلى أن تعبير أهل الذمة قد أسقط من التعبير القانوني في العالم الإسلامي منذ صدور أول دستور عثماني في عام ١٨٧٦م، مقرر مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بين مواطني الدولة، على

(١) الكاساني: مرجع سابق (٩٢/٦).

(٢) المرجع السابق (٩٢/٦).

اختلاف أديانهم<sup>(١)</sup>.

يبد أن الباحث هنا يتساءل هل مصطلح الذمة هنا وضعي اجتهادي أم مصطلح شرعي؟

لاشك أن مصطلح الذمة مصطلح شرعي، ورد ذكره في سورة التوبة مرتين بمعنى العهد وذلك في قوله تعالى «لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً»، وقوله تعالى: «لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً»<sup>(٢)</sup>. كذلك جاء ذكره في السنة النبوية في أكثر من موضع<sup>(٣)</sup>، وفي عهده ﷺ لأهل نجران: «ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله ﷺ على أموالهم وأنفسهم، وأرضهم وملتهم وغانبهم وشاهدتهم وعشيرتهم ويبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يغير أسقف من أسقفته ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهانته...»<sup>(٤)</sup>.

وذلك يعني أنه لا يجوز أن يفرغ المصطلح من مضمونه، ولا من أساسه الذي يرتكز عليه، فإن قال قائل إن مصطلح الجزية وهو مصطلح شرعي قد غيّر عمر بن الخطاب مع نصارى بني تغلب وسأها صدقة، قلت له تغيّر الاسم ولم يتغير المسمى، فإن أردتم تغيير مصطلح أهل الذمة وإيداله بمصطلح مواطنين فلا نزاع معكم إن بقيت أحكام المسمى الثابتة لم تتبدل، ويبقى عقد الذمة هو نفسه عقد المواطنة، يستمدان أحكامهما من الشريعة الإسلامية لا من أي وضعية أخرى.

(١) فهمي هويدي: مواطنون لا ذميون، دار الشروق، ط ٢، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، (ص ١١٠-١٢٦)، د/ محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق - القاهرة، ط ١، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م، (ص ٢٥٥) وما بعدها، فقرة رقم: (١٢٢).

(٢) سورة التوبة: الآيتين ٨، ١٠.

(٣) ينظر على سبيل المثال: صحيح البخاري، (٢/ ٦٦١)، حديث رقم (١٧٧١)، (٣/ ١١١١)، رقم (٢٨٨٧)، (٣/ ١١٥٣).

(٤) أبو يوسف: الخراج، مرجع سابق (ص ٧٢).

## المطلب الثالث: فقد المواطنة في الفقه الإسلامي

سبق أن ذكر الباحث أن الأساس الذي تقوم عليه المواطنة في الفقه الإسلامي هو اعتناق الإسلام، أو التزام أحكام الإسلام، مع الإقامة الدائمة في دار الإسلام لكل من المسلم أو غير المسلم، وتغيير المواطنة في الشريعة بتغيير الأساس الذي تقوم عليه، فتغيير مواطنة الحربي باعتناق الإسلام، أو بالدخول في ذمة المسلمين والتزام أحكام الإسلام. ويشترط للدخول في الذمة الهجرة إلى دار الإسلام، فلا يعتبر المحارب ذمياً وهو في بلده إلا أن يدخل البلد كله في الذمة ويلتزم أهله أحكام الإسلام فلا تشتط حيثتد الهجرة؛ لأن البلد يصبح بذلك دار إسلام<sup>(١)</sup>. وتغيير مواطنة المسلم والذمي بتغيير الأساس الذي تقوم عليه؛ فتغيير مواطنة المسلم بالردة، وتغيير مواطنة الذمي بنقض عقد الذمة.

## أولاً: فقد المواطنة بالنسبة للمسلم

المسلم الذي يعنيه الباحث هنا هو ذلك المسلم الذي يخضع للدولة الإسلامية ويتمتع برعويتها أو بمعنى معاصر جنسيتها، وفقد المواطنة -من وجهة نظري- لا يعني فقد الإسلام، وإن كان ترك الدين أحد أهم أسباب فقد المواطنة «فتغيير جنسية المسلم بالردة»<sup>(٢)</sup>، لأن ترك المسلم الإقامة في دار الإسلام، وتوطئه في دار الكفر، وكسبه لجنسيتها، لا يخرج من الإسلام، إلا بشروط معينة، سبق ذكرها في مسألة مواطنة المسلم في غير ديار الإسلام، ولكن هذه الإقامة في دار الكفر طوعية تفقده الرعية الإسلامية، فلا يخضع لولاية الإمام المسلم، ولا تجري عليه أحكام الإسلام حسب المذهب الحنفي.

ولكن إذا كان المسلم مقيماً في دار الإسلام، ثم ارتد عن الإسلام، وفي هذه الحالة يكون قد اقترف جريمة تستوجب عقوبة في الفقه الإسلامي، فإن تمكن منه الإمام، أوقع عليه العقوبة المقررة شرعاً، وإن لحق بدار الحرب فقد مواطته وروعته، وذلك يوجب على

(١) ينظر أحكام الديار في الفصل الثاني من الباب الأول من هذه الرسالة.

(٢) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام، (١/٣٤٠).



الباحث أن يتعرض لقضية الردة بالشكل الذي يخدم موضوع البحث؛ نظراً لأن الردة أهم طرق فقد المواطنة في الفقه الإسلامي.

«فجريمة الردة في الفقه الإسلامي فيها شيء من الماثلة لجريمة تغيير النظام الاجتماعي في الفقه الغربي، فلكل منهما أثره في المجتمع»، وقد عدها بعض الباحثين من الجرائم المخلة بأمن الدولة من الداخل<sup>(١)</sup>.

#### تعريف الردة:

الردة لغة: هي الرجوع، فالراجع مرتد، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِدُّوا عَلَىٰ آدِبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ [المائدة: ٢١]، وارتد فلان عن دينه إذا كفر بعد إسلامه<sup>(٢)</sup>.

وتعرف الردة شرعاً: بأنها الرجوع عن الإسلام إلى غيره، أو قطع الإسلام بفعل أو قول<sup>(٣)</sup>.

وأصل هذه الجريمة ما ورد في القرآن من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَمَئًا وَمَا لَهُ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [البقرة: ٢١٧].

وكذلك قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهِمُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ يَزِيدَ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٥٤].

(١) د/ أحمد فتحي بھني: المسؤولية الجنائية في الفقه الإسلامي، دار الشروق، ط ٤، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م، (ص ٨٢، ١١٥).

(٢) ابن منظور: لسان العرب، (٣/ ١٧٣) مادة (ردد).

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع (٦/ ١١٨)، ابن عابدين: حاشية ابن عابدين (٣/ ٣٩١)، الخطاب: مواهب الجليل (٦/ ٢٧٩)، محمد بن عبد الباقي الزرقاني: شرح الزرقاني على موطأ مالك، (٨/ ٦٢)، الرملي: نهاية المحتاج (٧/ ٣٩٣)، البهوتي الحنبلي: كشف القناع (٤/ ١٠٠).

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِقَائِنَةِ اللَّهِ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَذِبُونَ ﴾ (١) مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿ [النحل: ١٠٥-١٠٦].

وفي السنة النبوية قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»<sup>(٢)</sup>.

وأخرج البخاري أيضا عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث النفس بالنفس والثيب الزاني والمفارق لدينه التارك للجماعة»<sup>(٣)</sup>، قال ابن حجر: «والمراد بالجماعة جماعة المسلمين أي فارقهم أو تركهم بالارتداد فهي صفة للتارك أو المفارق لا صفة مستقلة وإلا لكانت الخصال أربعا وهو كقوله قبل ذلك مسلم يشهد أن لا إله إلا الله فإنها صفة مفسرة لقوله مسلم وليست قيда فيه إذ لا يكون مسلما إلا بذلك ويؤيد ما قلته أنه وقع في حديث عثمان أو يكفر بعد إسلامه»<sup>(٤)</sup>، وذلك يؤيد ما ذهب إليه من أن الردة تسقط الجنسية والمواطنة، لأن جماعة المسلمين تمثلها دولتهم.

إذن فلا بد من توفر عدة أمور حتى يحكم بالردة، أو ما يطلق عليه أركان الجريمة؛ نظرا لخطورة الآثار المترتبة على هذا الحكم، هذه الأركان هي:

(١) البخاري (٢٥٣٧/٦) كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، رقم (٦٥٤٢)، (١٠٨٩/٣)، أبو داود: سنن أبي داود (١٢٦/٤)، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، رقم (٤٣٥١)، والترمذي: سنن الترمذي (٥٩/٤)، كتاب الحدود، باب ما جاء في المرتد (١٤٥٨)، والنسائي: سنن النسائي، كتاب تحريم الدم، باب الحكم في المرتد رقم (٤٠٥٦)، وابن ماجه: (٨٤٨/٢)، كتاب الحدود، باب المرتد عن دينه، رقم (٢٥٣٥).

(٢) صحيح البخاري (٢٥٢١/٦)، كتاب الديات، باب قوله تعالى: ﴿ أَلْتَقَسَ بِأَلْتَقَسٍ ﴾، رقم (٦٤٨٤)، وأخرجه مسلم (١٣٠٢/٣) في كتاب القسامة باب ما يباح به دم المسلم رقم (١٦٧٦)، ، والنسائي، كتاب القسامة، باب القود، رقم (٤٧٢١)، والترمذي، كتاب الديات، باب ما جاء عن رسول الله ﷺ: «لا يحل دم امرئ إلا بإحدى ثلاث» رقم (١٤٠٢).

(٣) ابن حجر: فتح الباري (٢٠١/١٢)، (٢٠٢).

(١) الخروج عن الإسلام إلى أي دين آخر كتابي أو غير كتابي أو إلى غير دين، ويطلق عليه الركن المادي<sup>(١)</sup>، والرجوع يكون بأحد طرق ثلاثة: بالفعل أو بالامتناع عن الفعل، وبالقول، وبالاعتقاد.

فالرجوع عن الإسلام بالفعل يحدث بإتيان أي فعل يحرمه الإسلام إذا استباح الفاعل إتيانه سواء أتاه متعمداً أو أتاه استهزاء بالإسلام واستخفافاً أو عناداً ومكابرة؛ كالسجود لصنم أو للشمس أو القمر أو لأي كوكب، وكإلقاء المصحف وكتب الحديث في الأقدار أو وطأها استهزاءً بها أو استخفافاً بها جاء فيها أو عناداً، ويكون أيضاً بإتيان المحرمات مع استحلال إتيانها كأن يزني الزاني وهو يعتقد أن الزنا غير محرم بصفة عامة أو غير محرم عليه، وكاستحلال شرب الخمر واستحلال قتل المعصومين وسلب أموالهم، فمن اعتقد حل شيء أجمع على تحريمه وظهر حكمه بين المسلمين وزالت الشبهة في حله بالنصوص الواردة فيه كلحم الخنزير والزنا وأشباه هذا بما لا خلاف فيه كفر، وكذلك إن استحل قتل المعصومين أو أخذ أموالهم بغير شبهة ولا تأويل، أما إذا كان الاستحلال بتأويل كما هو حال الخوارج فأكثر الفقهاء لا يرون كفر الفاعل، وقد عرف عن الخوارج أنهم يكفرون كثيراً من الصحابة والتابعين ويستحلون دماءهم وأموالهم ويعتقدون أنهم يتقربون إلى الله جل شأنه بقتلهم، ومع هذا لم يحكم الفقهاء بكفرهم لتأويلهم، وكذلك الحكم في كل محرم استحل بتأويل فلا يعتبر فاعله مرتدًا.

ومن الأمثلة على استحلال المحرم بالتأويل ما فعله قدامة بن مظعون فقد شرب الخمر مستحلاً لها، وكذلك فعل أبو جندل بن سهل وجماعة معه شربوا الخمر في الشام مستحلين لها مستدلين بقول الله جل شأنه: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾ [المائدة: ٩٣]، فلم يكفروا بفعلهم وعرفوا تحريمها فتأبوا وأقيم عليهم حد الخمر باجتماعهم عاصين. ومن استحل محرماً يجهل تحريمه فلا يعتبر مرتدًا إذا ثبت أنه يجهل

(١) د/أحمد فتحي بهنسي: مرجع سابق (ص ١١٦).

التحريم ويعرف أن الفعل محرم، فإذا عاد له مستحلاً إياه فهو كافر لا شك في كفره، أما إن أنه غير مستحل له فهو عاصٍ لا كافر<sup>(١)</sup>. ويعتبر راجعاً عن الإسلام من امتنع عن إتيان فعل يوجبه الإسلام إذا أنكر هذا الفعل أو جحد أو استحل عدم إتيانه؛ كأن يمتنع عن أداء الصلاة أو الزكاة أو الحج جاحداً لها منكراً إياها. وكذلك الامتناع عن كل ما أوجبه الشريعة وأجمع على وجوبه. ويعتبر الممتنع كافراً إذا كان ممن لا يبجل مثله ذلك، فإن كان ممن لا يعرف الوجوب كحديث عهد بالإسلام أو ناشئ بغير داره أو ببادية بعيدة عن الأمصار وأهل العلم، لم يحكم بكفره، ويعرف ذلك وتبين له أدلة وجوب ما ينكره، فإن جحد بعد ذلك كفر، أما إذا كان الجاحد ناشئاً في الأمصار بين أهل العلم بالشريعة فإنه يكفر بمجرد الجحد، وكذلك الحكم في مباني الإسلام كلها ومبادئه الأولية المتفق عليها؛ لأن أدلة وجودها لا تكاد تخفى والكتاب والسنة مشحونان بأدلتها والإجماع منعقد عليها فلا يمحدها إلا معاند للإسلام تمتنع عن التزام أحكامه، غير قابل لكتاب الله تعالى ولا سنة رسوله ولا إجماع أمته<sup>(٢)</sup>.

ويعتبر خروجاً عن الإسلام صدور قول من الشخص هو كفر بطبيعته أو يقتضي الكفر؛ كأن يمحذ الربوبية فيدعى أن ليس ثمة إله أو يمحذ الوحدانية فيدعى أن الله شركاء أو يقول بأن الله صاحبة أو ولداً، ويدعى النبوة أو يصدق مدعيها، أو ينكر الأنبياء والملائكة أو

(١) الخطاب: مواهب الجليل (٦/٢٧٩، ٢٨٠)، الزرقاني: شرح الزرقاني (٨/٦٢، ٦٥)، الرملي: نهاية المحتاج (٧/٣٩٥، ٣٩٦)، أبو يحيى زكريا الأنصاري: أسنى المطالب شرح روض الطالب (٤/١١٦)، ابن عابدين: حاشية ابن عابدين (٣/٣٩١، ٣٩٣)، ابن قدامة: المغنى (١٠/٨٣)، الهوي الحنبلي: كشف القناع (٤/١٠١-١٠٣)، الشوكاني: السيل الجرار (٤/٥٧٧)، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، سنن النسائي الكبرى، (٣/٢٥٣)، كتاب الحد في الخمر، باب إقامة الحد على من شرب الخمر على التأويل. عن ابن عباس.

(٢) الخطاب: مواهب الجليل (٦/٢٧٩، ٢٨٠)، الزرقاني: شرح الزرقاني (٨/٦٢، ٦٥)، الرملي: نهاية المحتاج (٧/٣٩٥، ٣٩٦)، أبو يحيى زكريا الأنصاري: أسنى المطالب شرح روض الطالب (٤/١١٦)، ابن عابدين: حاشية ابن عابدين (٣/٣٩١، ٣٩٣)، ابن قدامة: المغنى (١٠/٨٣)، الهوي الحنبلي: كشف القناع (٤/١٠١-١٠٣)، الشوكاني: السيل الجرار (٤/٥٧٧).

أحدهم، أو جحد القرآن أو شيئاً منه، أو جحد البعث أو أنكر الإسلام أو الشهادتين، أو أعلن براءته من الإسلام، أو قال إن الشريعة لم تحي لتنظيم العلاقات بين الأفراد والجماعات والحاكمين والمحكومين، وأن أحكامها ليست واجبة التطبيق في كل الأحوال وعلى كل المسائل، أو قال إن أحكام الشريعة كلها أو بعضها ليست أحكاماً دائمة وإن بعضها أو كلها موقوت بزمان معين، أو قال إن أحكام الشريعة لا تصلح للعصر الحاضر وإن غيرها من أحكام القوانين الوضعية خير منها.

ويعتبر خروجاً عن الإسلام كل اعتقاد منافٍ للإسلام كالاعتقاد بقدوم العالم وأن ليس له موجد، وكاعتقاد حدوث الصانع، والاعتقاد باتحاد المخلوق والخالق، أو بتناسخ الأرواح، أو باعتقاد أن القرآن من عند غير الله، أو أن محمداً كاذب، أو أن علياً إله أو أنه هو الرسول، وغير ذلك من الاعتقادات المنافية للقرآن والسنة<sup>(١)</sup>.

#### (٢) شروط المرتد

(أ) أن يكون مسلماً: لأن أحكام الردة لا تتعلق إلا بالنسبة للمواطنين المسلمين، فلو تنصر اليهودي أو العكس ترك على حاله ولا يجبر على العودة إلى دينه الأصلي. والمسلم هو من ينطق بالشهادتين، عالماً بدعائمه الإسلام، جاء في حاشية الدسوقي «الرَّدَةُ كُفْرُ الْمُسْلِمِ الْمُتَقَرَّرُ إِسْلَامُهُ بِالنُّطْقِ بِالشَّهَادَتَيْنِ مُخْتَارًا، لَا بُدَّ فِي تَقَرُّرِ الْإِسْلَامِ مِنَ الْوُقُوفِ عَلَى الدَّعَائِمِ وَالتَّزَايِهِ الْأَحْكَامَ بَعْدَ نُطْقِهِ بِالشَّهَادَتَيْنِ فَمَنْ نَطَقَ بِالشَّهَادَتَيْنِ ثُمَّ رَجَعَ قَبْلَ أَنْ يَتَّفَعَ عَلَى الدَّعَائِمِ فَلَا يَكُونُ مُرْتَدًّا، وَجَيِّدٌ فَيُؤَدَّبُ فَقَطْ»<sup>(٢)</sup>.

(ب) أن يكون بالغاً عاقلاً

أولاً: ردة الصبي: من المتفق عليه أن ردة الصبي الذي لا يعقل غير صحيحة، ولكنهم اختلفوا في ردة الصبي الذي يعقل على الوجه الآتي:

(١) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام، (٢/ ٢٨٥).

(٢) الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (٤/ ٢٦٧).

فيرى أبو حنيفة ومحمد<sup>(١)</sup> أن البلوغ ليس شرطاً للردة فتصح ردة الصبي الذي يعقل، ويرى أبو يوسف أن الصبي الذي لم يبلغ لا تصح رده، وحجتها أن الصبي المميز يصح إسلامه فتصح رده؛ لأن صحة الإسلام والردة مبنية على وجود الإيثار أو الكفر حقيقة، لأن الإيثار والكفر من الأفعال الحقيقية وهما أفعال خارجة من القلب بمنزلة أفعال سائر الجوارح، والإقرار الصادر عن العقل دليل وجودهما وقد وجدا هنا، إلا أنه مع وجود الكفر من الصبي العاقل لا يقتل ولكن يجبس إذا لا قتل إلا على البالغ بعد استتابته فيحبس الصبي حتى يبلغ ثم يستتاب، ويشترط أبو يوسف البلوغ لصحة الردة فلا تصح الردة عنده إلا إذا بلغ الصبي مرتداً، وحجته أن عقل الصبي في التصرفات الضارة المحضة ملحق بالعدم ولهذا لم يصح طلاقه وإعتاقه وتبرعته، والردة مضرّة محضة، أما الإيثار فيصح من الصبي لأنه نفع محض، ولذلك صح إسلام الصبي عند أبي يوسف ولم تصح رده.

وفي مذهب أحمد<sup>(٢)</sup> رأيان: أولهما وهو المعمول به في المذهب: أن ردة الصبي تصح، وهذا يتفق مع رأي أبي حنيفة ومحمد، وظاهر مذهب مالك، والثاني: أن الصبي يصح إسلامه ولا تصح رده، وهو يتفق مع رأي أبي يوسف.

أما مذهب الشافعي<sup>(٣)</sup> فلا يصح ردة الصبي ولا إسلامه إلا بالبلوغ، وعلى هذا الرأي زفر من أصحاب أبي حنيفة، وهو يتفق مع مذهب الظاهريين ومذهب الشيعة الزيدية، وحجة أصحاب هذا الرأي قول رسول الله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفقه»<sup>(٤)</sup>.

(١) الكاساني: بدائع الصنائع (١١٧/٦).

(٢) ابن قدامة: المغني (٩٢/١٠-٩٣).

(٣) أسنى المطالب (٤/١٢٠، ١٢٣، ١٩٤)، نهاية المحتاج (٣٩٧/٧)، شرح فتح القدير (٤/٤٠٤)، المغني

(١٠/٨٨)، المحلى (١٠/٢١٨، ٣٤٤)، و(٧/٣٢٢) وما بعدها، شرح الأزهري (٤/٥٧٥).

(٤) سنن أبي داود: كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً، عن ابن عباس، (٢/٥٤٤).

وأصحاب هذا الرأي إذا كانوا لا يصححون إسلام الصبي فإنهم يعتبرونه مسلمًا حكمًا أو تبعًا، لأن الصغير يعتبر مسلمًا تبعًا لأبويه أو أحدهما ولا يأخذ حكمهما حتى البلوغ، فلو صحح إسلامه لكان مسلمًا أصلاً، فيكون هناك تناقض بين اعتباره مسلمًا تبعًا لأبويه أو أحدهما وبين اعتباره مسلمًا أصلاً، فضلاً عن أن الإسلام يلزمه أحكاماً تشوبها المضرة من حرمان الإرث والفرقة بينه وبين زوجته المشتركة، وهو ليس أهلاً لما يضر به من التصرفات.

خلاصة ما سبق أن الفقهاء على ثلاثة آراء في ردة الصبي العاقل وإسلامه، فبعضهم لا يصحح إسلام الصبي المميز -أي الذي يعقل- ولا رده، وبعضهم يصحح إسلامه ولا يصحح رده، وبعضهم يصحح إسلامه ورده معاً، وهذا في الصبي المميز أي الذي يعقل، أما الصبي الذي لا يعقل فلا يصح له إسلام ولا رده اتفاقاً، وإن كان محكوماً له بالإسلام تبعاً لأبويه، والفقهاء الذين يصححون إسلام الصبي الذي يعقل يشترطون لصحة إسلامه شرطين:

أولهما: أن يعقل الإسلام ومعناه، وأن يعلم أن الله تعالى ربه لا شريك له وأن محمداً عنده ورسوله، وهذا الشرط لا خلاف عليه لأن الطفل الذي لا يعقل لا يتحقق عنده اعتقاد الإسلام.

ثانيهما: أن يكون عمره عشر سنوات، وهو شرط غير متفق عليه. وأكثر من يصححون إسلام الصبي لم يشترطوا ذلك ولم يحددوا له حداً من السنين، وحجة من يشترطون عشر سنوات أن النبي ﷺ أمر بضرب الصبيان على الصلاة لعشر، وهذا هو مذهب الحنابلة، على أن هناك رواية عن أحمد بتصحیح إسلام الصبي إذا بلغ سبع سنوات لأن النبي ﷺ قال: «مروهم بالصلاة لسبع»، فدل ذلك على صحة عباداته حداً لصحة إسلامهم، وبعض الفقهاء يرى تصحيح إسلام الصبي إذا بلغ خمس سنوات، وحجته أن علياً أسلم في هذا السن<sup>(١)</sup>.

ويعتبر ولد المرتد مسلمًا إذا حُل به في الإسلام سواء كان المرتد الأب أو الأم أو هما معاً، فإن بلغ أولاد المرتد فثبتوا على إسلامهم فهم مسلمون، وإن بلغوا كافرين فهم مرتدون، لهم حكم المرتدين، أما من حُل به بعد الردة فهو محكوم بكفره لأنه من أبوين كافرين؛ سواء حمل

(١) المغنى (١٠/٨٩، ٩٠)، شرح فتح القدير (٤/٤٠٧).

به في دار الإسلام أو في دار الحرب<sup>(١)</sup>.

والقاعدة عند أبي حنيفة والشافعي وأحمد والظاهرين والشيعة الزيدية أنه إذا أسلم أحد الأبوين كان أولاده الصغار مسلمين تبعاً له، يستوي في ذلك أن يكون المسلم الأب أو الأم، ولكن مالكا يرى أن الصغار يتبعون في الإسلام الأب فقط، فإذا أسلم الأب تبعه أولاده، وإن أسلمت الأم لم يتبعوها لأن الولد يتبع أباه ولا يتبع أمه<sup>(٢)</sup>.

ثانياً: ردة المجنون:

لا تصح ردة المجنون لأن العقل من شرائط الأهلية خصوصاً في الاعتقادات، ومن المتفق عليه أن المجنون إذا ارتد في حال جنونه فإنه مسلم على ما كان عليه قبل ذلك، ولو قتله قاتل عمداً كان عليه القود، والأصل في ذلك قول الرسول ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق»<sup>(٣)</sup>، فلا تصح ردة المجنون لأنه لا قول له، أما إذا ارتد في حال إفاقته صحت رده، فإن ارتد صاحباً ثم جن بعد ذلك لم يقتل حال جنونه لأنه يقتل بالإصرار على الردة بعد استتابته والمجنون لا يمكن أن يوصف بالإصرار كما أنه لا يمكن أن يستتاب، فإذا قتله قبل إفاقته أو بعدها وقبل استتابته عزر لتفريته الاستتابة الواجبة ولافتيائه على السلطات العامة، ولكنه لا يسأل عن القتل، وإذا كان المجنون المقتول امرأة فلا قود على من قاتلها عند أبي حنيفة، وإنما على القاتل التعزير فقط، لأن الردة تبیح دم صاحبها، وكل جناية على المرتد هدر، ومن قتل المرأة بالردة راجع للشبهة<sup>(٤)</sup>.

(١) شرح الزرقاني (٦٢/٨)، بدائع الصنائع (١٣٩/٧)، أسنى المطالب (١٢٣/٤)، المغنى (٩٣/١٠)،

كشف القناع (١٠٩/٤)، شرح الأزهار (٥٨٠/٤)، (٥٨١).

(٢) المغنى (٩٦/١٠)، مواهب الجليل (٢٨٤/٦)، المحل (ص ٣٢٢)، ونفس المراجع السابقة.

(٣) سنن النسائي، كتاب الطلاق، باب من لا يقع طلاقه من الأزواج، (١٥٦/٦).

(٤) ابن قدامة: المغنى (٧٦/١٠)، الأنصاري: أسنى المطالب (١٢٠/٤) وما بعدها، شرح الزرقاني

(٧٠، ٦٩/٨)، الكاساني: بدائع الصنائع (١٣٤/٧)، ابن عابدين: حاشية ابن عابدين

(٢٩٣/٣، ٢٩٤)، الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير (٣٨٧/٤)، ابن مفتاح: شرح الأزهار

(٥٧٥/٤)، المحل (٣٤٤/١٠).



ثالثاً: ردة السكران: يرى أبو حنيفة وأصحابه أن السكران حكمه حكم المجنون فلا يصح إسلامه ولا تصح ردته، وهم لا يصححون ردته ولا إسلامه استحساناً<sup>(١)</sup>، أما حكم القياس عندهم فتصحح ردته وإسلامه لأن الأحكام مبنية على الإقرار بظاهر اللسان لا على ما في القلب إذ هو أمر باطن فلا يوقف عليه، أما وجه الاستحسان فإن أحكام الكفر مبنية على الكفر كما أن أحكام الإيمان مبنية على الإيمان، والإيمان والكفر يرجعان إلى التصديق والتكذيب، وإنها كان الإقرار دليلاً عليها وإقرار السكران لا يصح دليلاً، وإذا لم يصح الدليل لم يثبت المدلول عليه<sup>(٢)</sup>.

ويتفق المذهب الظاهري مع مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة، فالظاهريون لا يعتبرون ردة السكران ولا أي فعل أتاها وهو سكران سواء أدخل السكر على نفسه أم أدخله عليه غيره<sup>(٣)</sup>.

وفي مذهب مالك والشافعي وأحمد والشيعة الزيدية خلاف، والرأي الراجح في هذه المذاهب أن ردة السكران لا تصح إذا أدخل السكر على نفسه وكان عالماً بأنه يتناول سكرًا، أما الرأي المرجوح فلا يصحح ردته لأنه زائل العقل ولأن المسألة متعلقة بالاعتقاد<sup>(٤)</sup>.

(١) الاستحسان مصدر من مصادر التشريع قالت به الحنفية وبعض الحنابلة وتعريفه عندهم هو: عدول المجتهد عن مقتضى قياس جلي إلى مقتضى قياس خفي أو عن حكم كلي إلى حكم استثنائي لدليل انقذ في عقله رجح هذا العدول. علي بن محمد البزدوي الحنفي: أصول البزدوي - كثر الوصول إلى معرفة الأصول، مطبعة جاويد بريس - كراتشي، (ص ٢٧٦) وما بعدها، السرخسي: أصول السرخسي (١٩٩/٢)، الآمدي: مرجع سابق (١٦٣/٤)، ابن تيمية: المسودة في أصول الفقه، الناشر: المدني - القاهرة تحقيق: محمد عيسى الدين عبد الحميد (ص ٤٠٣) وما بعدها.

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع (١٣٤/٧)، الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير (٤٠٧/٤).

(٣) ابن حزم: المحلى (١٠/٢٠٨، ٣٤٤)، ابن حزم: المحلى (٧/٣٢٢) وما بعدها.

(٤) ابن قدامة: المغنى (١٠/١٠٨، ١١٠)، الرملي: نهاية المحتاج (٧/٣٩٧)، الشيرازي: المهذب

(٢/٢٣٨)، ابن مفتاح: شرح الأزهار (٤/٥٧٥)، الخطاب: مواهب الجليل (٤/٣٤).

وبلاحظ أن القائلين بتصحيح ردة السكران يصححون إسلامه، وأن القائلين بعدم تصحيح الردة لا يصححون إسلام السكران.

(ج) أن يكون مختاراً: لأن من أكره على الكفر فأتى بكلمة الكفر أو يعمل مكفر لم يقصر كافراً، وهذا متفق عليه في المذاهب الأربعة، وعليه مذهب الشيعة الزيدية ومذهب الظاهريين، وشهادة ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْهَرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ مِنْ رَبِّ اللَّهِ﴾ [النحل: ١٠٦]، ولقول الرسول ﷺ: «عفي لأمتي عن الخطأ والسيان، وما استكروها عليه»<sup>(١)</sup>، والإكراه على الإسلام لا يجعل المكره لا يعمل المكره مسلماً حتى يوجد منه ما يدل على إسلامه طوعاً مثل أن يثبت على الإسلام بعد زوال الإكراه عنه، فإن مات قبل ذلك فحكمه حكم الكفار، وإن رجع إلى دين الكفر لم يميز قتله، ولا إكراه على الإسلام<sup>(٢)</sup>.

(د) أن يكون ذكراً أو أنثى بالشروط السابقة: والخلاف في عقوبة الردة على كل منها، فعقوبة المرأة تختلف فيها بين الفقهاء، فإن أبا حنيفة يرى أن لا تقتل المرأة بالردة ولكنها تجبر على الإسلام، وإجبارها على الإسلام يكون بأن تحبس وتخرج كل يوم فستتاب ويعرض عليها الإسلام، فإن أسلمت وإلا حبست، وهكذا إلى أن تسلم أو تموت<sup>(٣)</sup>.

والمذاهب الأخرى على خلاف مذهب أبي حنيفة لا تفرق بين الرجل والمرأة، وتعاقب المرتدة بالقتل كما تعاقب المرتد<sup>(٤)</sup>.

(١) سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، (١/٦٥٩)، عن أبي ذر.

(٢) شرح الزرقاني (٨/٦٨)، الخطاب: مواهب الجليل (٦/٢٨٢)، الكاساني: بدائع الصنائع (٧/١٣٤)،

(١٧٨)، شرح فتح القدير (٤/٤٠٦)، الشيرازي: المهذب (٢/٢٣٨)، نهاية المحتاج (٧/٣٧٩)،

الأنصاري: أسنى المطالب (٤/١٢١)، ابن قدامة: المغني (١٠/١٠٤)، ابن حزم: المحلى (٨/٣٢٩)،

الكمال بن الهمام: شرح القدير (٤/٥٧٧).

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع (٧/١٣٥).

(٤) الخطاب: مواهب الجليل (٦/٢٨١)، الرملي: نهاية المحتاج (٧/٢٩٩)، ابن قدامة: المغني (١٠/٧٤)،

ابن حزم: المحلى (١١/٢٢٧)، ابن مفتاح: شرح الأزهار (٤/٥٧٨).

وحجة أبي حنيفة أن الرسول ﷺ نهى عن قتل المرأة الكافرة، فإذا كانت المرأة لا تقتل بالكفر الأصلي فأولى أن لا تقتل بالكفر الطارئ.

وحجة بقية الفقهاء أن رسول الله ﷺ قال: «من بدل دينه فاقتلوه»، وقال: «لا يحل دم امرئ إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»، ونهى الرسول ﷺ عن قتل المرأة مقصود به الكافرة الأصلية، ولا يصح أن يقاس على الكفر الأصلي الكفر الطارئ؛ لأن الرجال والنساء يقرون على الكفر الأصلي ولا يقرون على الكفر الطارئ<sup>(١)</sup>. وهو الراجح عند الباحث.

### (٣) النية أو القصد الجنائي:

يشترط لوجود جريمة الردة أن يتعمد الشخص إتيان الفعل أو القول الكفري وهو يعلم بأنه فعل أو قول كفري، فمن أتى فعلاً يؤدي للكفر وهو لا يعلم معناه، ومن قال كلمة الكفر وهو لا يعلم معناها، فلا يكفر، ومن حكى كفرًا سمعه وهو لا يعتقد أنه يكفر. وكذلك من جرى على لسانه الكفر سبقًا من غير قصد لشدة فرج أو وهن أو غير ذلك، كقول من أراد أن يقول: اللهم أنت ربى وأنا عبدك، فقال: أنت عبدي وأنا ربك.

ويشترط الشافعية<sup>(٢)</sup> أن يقصد الجاني أن يكفر، فلا يكفي أن يتعمد إتيان الفعل أو القول الكفري، بل يجب أن ينوى الكفر مع قصد الفعل، وحجته حديث الرسول ﷺ: «إنما الأفعال بالنيات»، فإذا لم ينو الكفر فلا كفر.

وعلى هذا الرأي مذهب الظاهريين لأنهم يشترطون النية<sup>(٣)</sup> في كل الأفعال، وحجتهم حديث الرسول ﷺ: «إنما الأفعال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»، فالصحيح عندهم أن كل عمل بلا نية فهو باطل لا يعتد به.


(١) ابن قدامة: المغنى (١٠/٧٤، ٥٧٨).

(٢) الرمي: نهاية المحتاج (٧/٣٩٤).

(٣) ابن حزم: المحلى (١٠/٢٠٠، ٢٠٥).

وعند مالك وأبي حنيفة والشافعي يكفي لاعتبار الشخص مرتدًا أن يتعمد إتيان الفعل والقول الكفري ولو لم ينو الكفر، ما دام جاء بالفعل بقصد الاستخفاف أو التحقير أو العناد أو الاستهزاء وعلى هذا مذهب الشيعة الزيدية<sup>(١)</sup>.

ويرى أبو حنيفة وأحمد<sup>(٢)</sup> أن فعل الهازل وقوله كفر، فمن تكلم بلفظ كفري أو أتى بفعل كفري وهو مختار يعتبر كافرًا ولو لم يقصد معنى الفعل أو القول ما دام أنه عارف لمعناه؛ لأن التصديق وإن كان موجودًا حقيقة إلا أنه زائل حكمًا، لأن الشارع جعل بعض المعاصي أمانة على عدم وجوده، كما لو سجد لصنم فإنه يكفر وإن كان مصدقًا لأن ذلك في حكم التكذيب. هذه هي أركان جريمة الردة والتي بموجبها يفقد المواطن المسلم مواطنته، بل روحه إن لم يلتحق بدار الحرب.

وليس الأمر قاصرا على الأفراد، بل إن الردة لو كانت جماعية، واستولى المرتدون على بعض القرى صارت ديارهم دار حرب، قال صاحب المغني «ومتى ارتد أهل بلد وجرت فيه أحكامهم صاروا دار حرب في اغتنام أموالهم وسي ذراريهم الحادثين بعد الردة وعلى الإمام قتالهم فإن أبا بكر الصديق  قاتل أهل الردة بجماعة الصحابة ولأن الله تعالى قد أمر بقتال الكفار في مواضع من كتابه وهؤلاء أحقهم بالقتال لأن تركهم ربما أغرى أمثالهم بالتشبه بهم والارتداد معهم فيكثر الضرر بهم وإذا قاتلهم قتل من قدر عليه ويتبع مدبرهم ويجاز على جريحهم وتغنم أموالهم وبهذا قال الشافعي وقال أبو حنيفة: لا تصير دار حرب حتى تجمع فيها ثلاثة أشياء أولها: أن تكون متاخمة لدار الحرب لا شيء بينهما من دار الإسلام. الثاني: أن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمن.

(١) شرح الزرقاني (٨/٦٢، ٦٣، ٧٠) وما بعدها، كشف القناع (٤/١٠٠، ١٠١)، حاشية ابن عابدين

(٣/٣٩٢)، ابن مفتاح: شرح الأزهاري (٤/٥٧٥، ٥٧٧).

(٢) حاشية ابن عابدين (٣/٣٩٢)، البهوتي: كشف القناع (٤/١٠٠)، الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير

(٤/٤٠٧).

الثالث: أن تجري فيها أحكامهم.

ولنا أنها دار كفار فيها أحكامهم فكانت دار حرب كما لو اجتمع فيها هذه الخصال أو دار الكفرة الأصليين<sup>(١)</sup>.

وقد يرتكب المواطن المسلم جريمة تخل بأمن الدولة من الخارج، كالتجسس مثلاً، فالفقهاء في هذه الحالة يفرقون بين حالتين لهذا المواطن المسلم.

أولها: إذا كان قصده الإضرار بالمسلمين ودولتهم.

وثانيها: إذا كان لا يقصد الإضرار بالدولة، وكان قصده عاماً كطلب دنيا ونحوه، لأن تحديد القصد والنية يتوقف عليه تكفيره من عدمه، فلو حكم بكفره قتل، وإلا فلا، وفي حالة كفره يكون بذلك فاقداً لمواظته، ولا يقر على كفره بجزية، لأن المرتد لا تؤخذ منه الجزية بحال، وذلك بإجماع الفقهاء<sup>(٢)</sup>.

قال ابن العربي<sup>(٣)</sup>: «مَنْ كَثُرَ تَطَلُّعُهُ عَلَى عَوَزَاتِ الْمُسْلِمِينَ، وَتَبَّهَ عَلَيْهِمْ، وَيَعْرِفُ عَدُوَّهُمْ بِأَخْبَارِهِمْ لَمْ يَكُنْ بِذَلِكَ كَافِرًا إِذَا كَانَ فِعْلُهُ لِيَعْرِضَ دُنْيَوِيًّا، وَاعْتِقَادُهُ عَلَى ذَلِكَ سَلِيمًا، كَمَا فَعَلَ حَاطِبُ بْنُ أَبِي بَلْتَعَةَ حِينَ قَصَدَ بِذَلِكَ اتِّخَاذَ الْيَدِ وَلَمْ يَتَوَّ الرَّدَّةَ عَنِ الدِّينِ».

جاء في نيل الأوطار<sup>(٤)</sup>: عن سلمة بن الأكوع قال: أتى النبي ﷺ عيين وهو في سفر فجلس عند بعض أصحابه يتحدث ثم انسل فقال النبي ﷺ: «اطلبوه فاقتلوه» فسبقتهم إليه فقتلته فنفلني سلبه.

(١) ابن قدامة: المغني، (٩٠/١٠).

(٢) الكاساني (١١١/٧)، الكمال بن الهمام (٣٧٠/٤)، ابن عابدين: (٣٧١/٣)، الحصائص: أحكام القرآن

(٣/٩٠)، ابن قدامة: (٤٩٦/٨ - ٤٩٨)، البهوتي: (٧٥/١)، ابن حزم: المحل (٣٤٥/٧)،

المدونة الكبرى (٤٢/٢)، شرح الزرقاني: (١٣٩/٢)، الشافعي: الأم (٩٥/٤٣)، الشوكاني:

نيل الأوطار (٥٨/٨ - ٥٩).

(٣) أحكام القرآن لابن العربي: (٢٤٩/٢).

(٤) الشوكاني: (١١٢/٨).

وعن فرات بن أبي حيان<sup>(١)</sup>: أن النبي ﷺ أمر بقتله وكان ذميا وكان عينا لأبي سفيان وحليفا لرجل من الأنصار فمر بحلقة من الأنصار فقال إني مسلم فقال رجل من الأنصار يا رسول الله إنه يقول أنه مسلم فقال رسول الله ﷺ: «إن منكم رجالا نكلهم إلى إيمانهم منهم فرات بن حيان»، وفي الحديث دليل على أنه يجوز قتل الجاسوس، قال النووي: فيه قتل الجاسوس الحربي الكافر وهو باتفاق وأما المعاهد والذمي، فقال مالك والأوزاعي: يتنقض عهده بذلك وعند الشافعية خلاف أما لو شرط عليه ذلك في عهده فيتنقض اتفقا. وحديث فرات المذكور في الباب يدل على جواز قتل الجاسوس الذمي.

جاء في تبصرة الحكام: «وَقَالَ سَخْنُونُ: فِي الْمُسْلِمِ يَكْتُبُ لِأَهْلِ الْحَرْبِ بِأَخْبَارِنَا، يُقْتَلُ وَلَا يُسْتَأَبَّ وَلَا دِيَّةَ لَوَزْنِهِ كَالْمُحَارَبِ، وَقِيلَ: يُجْلَدُ نَكَالًا وَيُطَالُ سَجْنُهُ وَيُنْفَى مِنَ الْمَوْضِعِ الَّذِي كَانَ فِيهِ، وَقِيلَ: يُقْتَلُ إِلَّا أَنْ يَتُوبَ، وَقِيلَ: إِلَّا أَنْ يُعَذَّرَ بِجَهْلٍ، وَقِيلَ: يُقْتَلُ إِنْ كَانَ مُعْتَادًا لِذَلِكَ وَإِنْ كَانَتْ قَلْتُهُ ضَرْبَ وَنُكْلٍ»<sup>(٢)</sup>.

جاء في المذهب: «وإن تمحس رجل من المسلمين للكفر لم يقتل، واستدل بقصة حاطب»<sup>(٣)</sup>.

وجاء في الخراج لأبي يوسف وسألت يا أمير المؤمنين عن الجواسيس، يوجدون وهم من أهل الذمة أو أهل الحرب أو المسلمين، فإن كانوا من أهل الحرب أو من أهل الذمة ممن يؤدي الجزية من اليهود والنصارى فاضرب أعناقهم، وإن كانوا من أهل الإسلام معروفين فأوجعهم عقوبة وأطل حبسهم حتى يحدنوا توبة، وقال أبو يوسف حدثنا أشعث عن الحسن قال: لا يحل لمسلم أن يحمل إلى عدو المسلمين سلاحا يقربهم به على المسلمين ولا كراعا ولا ما يستعان به على السلاح والكراع»<sup>(٤)</sup>.

(١) سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في الجاسوس الذمي، (٥٥/٢).

(٢) ابن فرحون: تبصرة الحكام، (١٣٨/٢).

(٣) الشيرازي: المذهب، (٢٩٧/٣).

(٤) أبو يوسف: الخراج (ص ١٨٩، ١٩٠).

فالخلاصة أن الفقهاء يفرقون بين المسلم والذمي والحربي، وما يهمننا هنا هو المسلم لأنه محل البحث في المسألة، فإن كان قصده خاصا حكم بردته وقته، وإن كان قصده عاما لا يقتل بل يعزر بها دون القتل<sup>(١)</sup>.

ثانيا: فقد المواطنة بالنسبة لغير المسلم (الذمي)

سبق القول أنه بدخول غير المسلم في الذمة، صار من أهل الدار بمعنى أنه اكتسب حق المواطنة أو الرعية.

وقد تكلم الفقهاء عن عقد الذمة وما يتقضى به؛ لأنه عقد كباقي العقود، له طرفان الدولة الإسلامية، وهي الطرف الأول، والطرف الثاني هم غير المسلمين أهل الذمة، ومربنا أن هذا العقد لازم في حق المسلمين، لا يملكون نقضه، ما لم يظهر من أهل الذمة ما يقتضي نقضه، لأن عقد الذمة غير لازم في حقهم، أي يحتمل نقضه من جهتهم.

إذن فنقض عقد الذمة نقض للمواطنة وسبب في فقدها، وفيما يلي بيان ذلك:

اختلف الفقهاء في الأمور التي تصدر عن أهل الذمة ويمكن اعتبارها ناقضة لعقد الذمة أو غير ناقضة له.

وقد حرر القرافي رحمته الله القول في هذه المسألة في كتابه الفروق، ووضع قاعدة لها، فقال رحمته الله: «وَأَعْلَمُ أَنَّ الْجَادَةَ مِنْ مَذَاهِبِ الْعُلَمَاءِ كَمَا لِكِ وَالشَّافِعِيِّ وَأَبِي حَنِيفَةَ وَابْنِ حَنْبَلٍ رحمته الله لَا يَرَوْنَ النَّقْضَ بِالْإِخْلَالِ بِأَحَدٍ هَذِهِ الشُّرُوطُ كَيْفَ كَانَ بَلْ بَعْضُهَا يُوجِبُ النَّقْضَ وَبَعْضُهَا لَا يُوجِبُ وَقَدْ سَبَقَ إِلَى خَاطِرِ الْفَقِيهِ أَنَّ الشُّرُوطَ شَأْنُهُ الْإِنْتِفَاءُ عِنْدَ انْتِفَاءِ أَحَدِ الشُّرُوطِ وَلَوْ كَانَ الْفَرْقُ إِذَا عُدِمَ وَاحِدٌ مِنْهَا لَا يُفِيدُ حُضُورَ مَا عَدَاهُ كَمَا يَحْدُثُ فِي شَرَائِطِ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَغَيْرِهِمَا إِنْ عُدِمَ شَرْطٌ وَاحِدٌ عُدِمَ جَمِيعُ الشُّرُوطِ فَلِلَّذَلِكَ يُحْطَرُ لِضَعْفِهِ الْفُقَهَاءُ أَنَّ شُرُوطَ الْحِزْبَةِ يُنْبَغِي أَنْ تَكُونَ كَذَلِكَ وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ بَلْ مَذْهَبُ الْجُمْهُورِ هُوَ الصَّوَابُ وَأَنَّ قَاعِدَةَ مَا يُوجِبُ النَّقْضَ مُحَالِفَةٌ لِقَاعِدَةِ مَا لَا يُوجِبُهُ فَإِنَّ عَقْدَ الذِّمَّةِ حَاصِمٌ لِلدِّمَاءِ كَالْإِسْلَامِ».

(١) د/أحمد فتحي بنسني: مرجع سابق (ص ٨٢).

وَقَدْ زَمَّ اللَّهُ تَعَالَى الْمُسْلِمَ جَمِيعَ التَّكَالِيفِ فِي عَقْدِ إِسْلَامِهِ كَمَا زَمَّ الذَّمِّيَّ جُمْلَةً هَذِهِ الشَّرُوطِ فِي عَقْدِ أَمَانَةٍ فَكَمَا انْقَسَمَ رَفُضُ التَّكَالِيفِ فِي الْإِسْلَامِ إِلَى مَا يُنَافِي الْإِسْلَامَ وَيُخِلُّ الدَّمَاءَ وَالْأَمْوَالَ كَرَمِي الْمُضْخَفِ فِي الْقَادُورَاتِ وَانْتِهَاكِ حُرْمَةِ النَّبَوَاتِ وَإِلَى مَا لَيْسَ مُنَافِيًا لِلْإِسْلَامِ وَهُوَ ضَرْبَانِ كَبَائِرُ تُوجِبُ التَّغْلِيطَ بِالْعُقُوبَةِ وَرَدُّ الشَّهَادَاتِ وَسَلْبُ أَهْلِيَّةِ الْوِلَايَةِ وَصَغَائِرُ تُوجِبُ التَّأْدِيبَ دُونَ التَّغْلِيطِ.

فَكَذَلِكَ عَقْدُ الْجِزْيَةِ تَنْقَسِمُ شُرُوطُهُ إِلَى مَا يُنَافِيهِ كَالْقَتْلِ وَالْخُرُوجِ عَنْ أَحْكَامِ السُّلْطَانِ فَإِنَّ ذَلِكَ مُنَافٍ لِلْأَمَانِ وَالتَّأْمِينِ وَهُمَا مَقْصُودُ الْعَقْدِ وَإِلَى مَا لَيْسَ بِمُنَافٍ لِلْأَمَانِ وَالتَّأْمِينِ وَهُوَ عَظِيمُ الْمَفْسَدَةِ فَهُوَ كَالْكِبَرِيَّةِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْإِسْلَامِ كَالْحِرَايَةِ وَالسَّرِقَةِ وَإِلَى مَا هُوَ كَالصَّغِيرَةِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْإِسْلَامِ كَسَبِّ الْمُسْلِمِ وَإِظْهَارِ التَّرَفُّعِ عَلَيْهِ فَكَمَا أَنَّ هَذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ لَا يُنَافِيَانِ الْإِسْلَامَ وَلَا يُبْطِلَانِ عِصْمَةَ الدَّمَاءِ وَالْأَمْوَالِ فَكَذَلِكَ لَا يُبْطِلَانِ عَقْدَ الْجِزْيَةِ لِعَدَمِ مُنَافَاةِهَا لَهُ مِنْ جِهَةِ الْأَمْنِ وَالْأَمَانِ الْمَقْصُودَيْنِ مِنْ عَقْدِ الْجِزْيَةِ وَالْقَاعِدَةُ الشَّرْعِيَّةُ الْمَشْهُورَةُ فِي أَبْوَابِ الْعُقُودِ الشَّرْعِيَّةِ أَنَّهَا لَا تُبْطِلُ عَقْدًا مِنَ الْعُقُودِ إِلَّا بِمَا يُنَافِي مَقْصُودَ ذَلِكَ الْعَقْدِ دُونَ مَا لَا يُنَافِي مَقْصُودَهُ وَإِنْ كَانَ مِنْهَا عَنْ مُقَارَنَتِهِ مَعَهُ فَكَذَلِكَ هُنَا يَنْبَغِي أَنْ لَا يُبْطِلَ عَقْدُ الْجِزْيَةِ إِلَّا بِمَا تَقَدَّمَ وَنَحْوُهُ<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ من متابعة أقوال جمهور الفقهاء أن شروط عقد الذمة من حيث انتقاض العقد بمخالفتها أو عدم انتقاضه ثلاثة أقسام:

القسم الأول: اتفاق جمهور الفقهاء على أن عقد الذمة ينتقض في حال مخالفة أهل الذمة لبعض الشروط، والإخلال بها كقتلهم المسلمين، والامتناع من إجراء أحكام الإسلام عليهم، والامتناع من أداء الجزية، لمنافاة ذلك مقتضى العقد ومقصوده في الأمن والأمان سواء شرط ذلك في العقد أو لا<sup>(٢)</sup>.

(١) القرافي: الفروق (١٢/٣).

(٢) الشرييني: مغني المحتاج (٢٥٨/٤)، الشافعي: الأم (١٨٨/٤)، ابن قدامة: المغني: (٥٩٦/١٠)،

القرافي: الفروق (١١٢/٣) وما بعدهما، شرح الخرشي وحاشية المدوي: (١٤٩/٣-١٥٠)، البحر

الزخار: (٤٦٣/٥).



القسم الثاني: اتفقهم على بعض الشروط على أنها لا تنافي مقتضى العقد ومقصوده، كترك ضيافة المسلمين، ونقش خواتمهم وتزيينهم بزي المسلمين، ونحو ذلك مما تختلف مفسدته بحسب آراء الفقهاء<sup>(١)</sup>.

القسم الثالث: وقد اختلف الجمهور فيه: هل يلحق بالقسم الأول فيتنقض عقد الذمة بمخالفته، أو بالقسم الثاني فلا يتنقض، كالزنا بالمسلمة، أو إصابتها باسم نكاح، أو دلالة أهل الحرب على عورة المسلمين، أو فتنة المسلم عن دينه، أو قطع الطريق على المسلمين، أو قتل المسلم، أو الطعن في الإسلام أو القرآن، أو ذكر رسول الله ﷺ بسوء<sup>(٢)</sup>.  
أما عند الأحناف<sup>(٣)</sup> فنقض عقد الذمة وانتهائه يكون بثلاثة أمور:

١- إسلام الذمي «لأن الذمة عقدت وسيلة إلى الإسلام، وبإسلامه حصل المقصود فلا يبقى عقد الذمة»، وهذا لا يعد ناقضا للمواطنة، بل هو تغير في أساسها.

٢- لحاق الذمي بدار الكفر، لأن بهذا اللحاق تنقطع صلته بدار الإسلام، ويصير من أهل تلك الدار. ويشبه في عصرنا التجنس بجنسية دولة غير مسلمة مع سقوط جنسيته الأصلية.

٣- غلبة الذميين على موضع لمحاربة المسلمين، إذ بهذه المحاربة يصير أهل الذمة حربا على الدولة الإسلامية، فيعزى عقد الذمة عن الفائدة، فلا يبقى العقد.

ويلاحظ عدم توسع الأحناف في نواقض عقد الذمة، كما توسع جمهور الفقهاء، حتى إنهم -الحنفية- لا يرون امتناع الذمي عن الجزية، وطعنه في الإسلام والقرآن، أو سب الله

(١) الشرييني: مغني المحتاج (٤/٢٥٨)، الشافعي: الأم (٤/١٨٨)، فتح العزيز: (١٦/١٠٨)، كشاف القناع (١/٧٣٧)، ابن قدامة: المغني: (١٠/٥٩٦)، القراني: الفروق (٣/١١٢) وما بعدها، شرح الحرشي وحاشية العدوي: (٣/١٤٩-١٥٠)، ابن المرتضى: البحر الزخار: (٥/٤٦٣).

(٢) ينظر للمراجع السابقة.

(٣) الكاساني: (٧/١١٢-١١٣)، الكمال بن الهمام: (٤/٣٨٢).

تعالى، أو ذكر رسوله ﷺ بسوء من نواقض عقد الذمة، يقول الكاساني: «ولو امتنع الذمي من إعطاء الجزية لا يتنقض عهده لأن الامتناع يحتمل أن يكون لعذر العدم فلا يتنقض العهد بالشك والاحتمال وكذلك لو سب النبي ﷺ لا يتنقض عهده لأن

هذا زيادة كفر على كفر والعقد يبقى مع أصل الكفر فيبقى مع الزيادة وكذلك لو قتل مسلماً أو زنى بمسلمة لأن هذه معاص ارتكبوها وهي دون الكفر في القبح والحرمة ثم بقيت الذمة مع الكفر فمع المعصية أولى والله تعالى أعلم»<sup>(١)</sup>.

والراجع - في رأي الباحث - أن يقتصر حكم النقض على القسم الأول في رأي الجمهور، وما سوى ذلك من المخالفات تعد من الجرائم التي يقعون تحت طائلة القانون بسببها، بمعنى أن يكون سبيلها سبيل العقوبات المقررة على مرتكب موجباتها من المسلمين بلا فرق، للقاعدة التي أشار إليها القرافي، وهي أن عقد الذمة بالنسبة لأهل الذمة، كالإسلام بالنسبة للمسلم، فما يوجب نقض الإسلام من الأفعال من جانب المسلم، يوجب نقض الذمة والأمان من جانب غير المسلم، إن كانت مما لا يعتقدونه كنسبة الولد إلى الله، فهي ردة من المسلم، وغير ناقضة من غير المسلم، وبذلك نجمع بين قول بعض الأحناف، وقول الجمهور، ويجب أن يلاحظ أن الذين توسعوا في نواقض الذمة، يجعلون الحكم قاصراً على من ارتكب المخالفة، ولا يسري ذلك على من دخل في الذمة تبعاً له كالأولاد الصغار مثلاً. لأن الأصل المعمول به في الفقه الإسلامي هو عدم مؤاخذه الإنسان بجريرة غيره «ألا تزر وازرة وزر أخرى»<sup>(٢)</sup>. بذلك تتم سيادة الشريعة على أفراد المجتمع (مسلمين وغير مسلمين)، ويخضع الجميع لأحكامها العامة، وتحقق العدالة والمساواة.

(١) الكاساني: (١١٣/٧)، وبعض الأحناف يرون النقض بسبب الله والنبي هل تفصيل منهم «وَالَّذِي جِئْتُ أَنْ سَبَّ ﷺ أَوْ نَسَبَ مَا لَا يَنْبَغِي إِلَى اللَّهِ تَعَالَى إِنْ كَانَ بِمَا لَا يَعْتَقِدُونَهُ كَيْفَهِ الْوَلَدُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ عَنْ ذَلِكَ إِذَا أَظْهَرَ يُقْتَلُ بِهِ وَتُسَقِّطُ عَنْهُمْ وَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ وَلَكِنْ حُزِرَ عَلَيْهِ وَهُوَ يَكْتُمُهُ فَلَا». الكمال بن الهمام: (٣٨٠/٤).

(٢) الرافعي: فتح العزيز: (١٨٩/١٤)، (١٠٨/١٦)، د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين (ص ٤٥).

أما فيما يتعلق بمخالفة أهل الذمة لبعض الشروط التي جاءت في القسم الثالث: كالزنا بالمسلمة، أو إصابتها باسم نكاح، أو دلالة أهل الحرب على عورة المسلمين، أو فتنه المسلم عن دينه، أو قطع الطريق على المسلمين، أو قتل المسلم، أو الطعن في الإسلام أو القرآن، أو ذكر رسول الله ﷺ بسوء. فللفقهاء آراء في كونها ناقضة للعقد أم لا، فيما يلي بيانها:

#### (١) التجسس لصالح أعداء الدولة الإسلامية

مذهب الحنفية: لا يتقضى عقد الذمة بالتجسس. جاء في شرح الدر المختار «وَيُتَقَضُّ عَنْهُمْ بِالْعَلَبَةِ عَلَى مَوْضِعٍ لِلْحَرْبِ أَوْ بِاللَّحَاقِ بِدَارِ الْحَرْبِ» رَادٌّ فِي الْفَتْحِ أَوْ بِالْإِمْتِنَاعِ عَنْ قَبُولِ الْجَزْيَةِ (أَوْ يَجْعَلُ نَفْسَهُ طَلِيعَةً لِلْمُشْرِكِينَ) بِأَنْ يُبْعَثَ لِيُطْلِعَ عَلَى أَخْبَارِ الْعَدُوِّ فَلَوْ لَمْ يَبْعَثْهُ لِذَلِكَ لَمْ يُتَقَضَّ عَنْهُ، ويوضح هذا القول ابن عابدين في حاشيته «صورته: أن يدخل مستأمن ويقيم سنة، وتضرب عليه الجزية وقصده التجسس على المسلمين ليخبر العدو.

قوله: (فلو لم يبعثوه) بأن كان ذميا أصليا وطراً عليه هذا القصد. لم يتقضى عهده»<sup>(١)</sup>. ويرى الإمام أبو يوسف أن الجاسوس الذمي يقتل لنقضه العهد<sup>(٢)</sup>.

مذهب الشافعية: وفيه ثلاثة أقوال:

الأول: إذا شرط عليهم انتقاض العهد به انتقض وإلا فلا يتقضى. يقول النووي: «أو دل أهل الحرب على عورة المسلمين ... فالأصح: أنه إن شرط انتقاض العهد به انتقض وإلا فلا».

الثاني: يتقضى مطلقا، لما فيه من الضرر على المسلمين، ولو لم يشترط عليهم في العقد، لأن ذلك من مقتضيات العقد.

الثالث: لا يتقضى مطلقا ولو شرط في العقد<sup>(٣)</sup>.

مذهب الحنابلة: جاء في الأحكام السلطانية لأبي يعلى: ويلزم الذمي ترك ما فيه ضرر على المسلمين وآحادهم في مال أو نفس، ولا يعاون على المسلمين بدلالة، أعني: لا يكتب

(١) ابن عابدين: مرجع سابق (٤/٣٩٥-٣٩٦).

(٢) أبو يوسف: الخراج (ص ١٨٩، ١٩٠).

(٣) الشرييني: مغني المحتاج (٤/٢٥٨).

المشركين بأخبار المسلمين.

فهذه الأشياء يلزم تركها، سواء شرط ذلك الإمام عليهم أو لم يشرط، فإن فعلوا ذلك أو شيئا منه نقض العهد في إحدى الروايتين، وفي رواية أخرى: لا ينتقض العهد إلا بالامتناع من بذل الجزية، وجري أحكامنا عليه<sup>(١)</sup>.

مذهب المالكية: ينتقض عهده، جاء في منح الجليل: «وَقَتْلُ عَيْنٍ - أَيْ جَاسُوسٍ - عَلَى الْمُسْلِمِينَ يُطْلِعُ الْحَرْبَيْنِ عَلَى عَوَزَاتِ الْمُسْلِمِينَ، وَيَنْقُلُ أَخْبَارَهُمْ إِلَيْهِمْ ... وَإِنْ كَانَ الْجَاسُوسُ ذِمِّيًّا عِنْدَنَا أَوْ حَرْبِيًّا أَمَّنْ، وَلَا يَجُوزُ عَقْدُهُ عَلَيْهِ وَيَتَعَيَّنُ قَتْلُهُ إِلَّا أَنْ يُسْلِمَ»<sup>(٢)</sup>.

وقال القرطبي: «وقال أصبغ: الجاسوس الحربي يقتل، والجاسوس المسلم والذمي يعاقبان إلا إن تظاهرا على الإسلام فيقتلان»<sup>(٣)</sup>.

مذهب الزيدية: لا يرون أن عهد الذمي ينتقض بالتجسس، وهم بهذا يوافقون الأحناف والشافعية<sup>(٤)</sup>، وحجة من قال بعدم نقض العهد بالتجسس، أن هذه الجريمة لا يزول بها إيمان المسلم، فلا يزول بها أمان الذمي<sup>(٥)</sup>.

(٢) ذكر الله تعالى أو كتابه أو رسوله أو دينه بسوء

اختلف الفقهاء في حكم من صدرت منه غضاضة على المسلمين وانتقاص لدينهم من أهل الذمة:

مذهب الأحناف: يرى الأحناف أنه إذا لم يجاهر الذمي بسب النبي ﷺ، أو لم يكن معتادا على فعله هذا، لا ينتقض عهده، أما إذا جاهر بذلك واعتاده، فإن عهده ينتقض، ويقتل

(١) أبو يعلى: الأحكام السلطانية (ص ١٥٨-١٥٩).

(٢) منح الجليل: (٣/ ١٦٢-١٦٣).

(٣) القرطبي: (١٨/ ٥٣).

(٤) شرح الأزهار: (٤/ ٧٥١).

(٥) السرخسي: شرح السير الكبير (١/ ٣٠٦).

بسبب ذلك، ويسمى القتل سياسة، كذلك يرى ابن عابدين أنه إذا اشترط عليهم في العقد انتقض وإلا فلا<sup>(١)</sup>.

- مذهب الشافعية: الأصح عندهم: أنه إن شرط ذلك على أهل الذمة في العقد انتقض عهدهم إذا فعلوه، وإن لم يشترط فلا ينتقض، قال الخطيب الشربيني: «أَوْ طَعَنَ فِي الْإِسْلَامِ أَوْ الْقُرْآنِ أَوْ سَبَّ اللَّهَ أَوْ ذَكَرَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَوْ غَيْرَهُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِمْ بِشُؤٍّ يَمَّا لَا يَتَدَيَّنُونَ بِهِ وَفَعَلُوا ذَلِكَ جَهْرًا فَلَا صَحَّ فِي الْمَسَائِلِ الْمَذْكُورَةِ أَنَّهُ إِنْ شُرِطَ عَلَيْهِمْ انْتِقَاضُ الْعَهْدِ بِهَا انْتَقَضَ، وَإِلَّا فَلَا يُنْتَقِضُ»<sup>(٢)</sup>، والقول الثاني: أنه ينتقض مطلقا لما فيه من الضرر على المسلمين، والقول الثالث: أنه لا ينتقض مطلقا، أما ما يتدينون به كقولهم: القرآن ليس من عند الله، أو محمد ليس بنبي فلا انتقاض به مطلقا، ويعزرون على ذلك<sup>(٣)</sup>.

مذهب المالكية: يرى المالكية أن سب النبي من قبل الذمي بها لم يقر عليه من كفره أنه ناقض للعهد، وتعين قتله بسبب ذلك إن لم يعلن إسلامه. جاء في الشرح الصغير: «وانتقض عهده بسبب نبي بها لم يكفر به: أي بها لم نقرهم عليه من كفرهم لا بها أقر به نحو قوله عيسى ابن الله، أو ثالث ثلاثة، أو محمد لم يرسل إلينا وإنما أرسل للعرب... أو قوله ليس بنبي أصلا أو لم يرسل أو لم ينزل عليه قرآن أو تقوله من عند نفسه، وتعين قتله في السب بها لم يقر عليه إن لم يسلم»<sup>(٤)</sup>، أي أنه إن تكلم بها أقر عليه من الكفر لم ينتقض عهده<sup>(٥)</sup>.

مذهب الحنابلة: ولهم في المسألة رأيان<sup>(٦)</sup> الأول: ينتقض العهد سواء شرط عليهم ذلك أو لم يشترط. الثاني: لا ينتقض العهد به إلا إذا شرط عليه ذلك في العقد.

(١) السرخسي: شرح السير الكبير (١/٣٠٦)، ابن عابدين: حاشية ابن عابدين (٤/٣٩٦).

(٢) الشربيني: مغني المحتاج، (٤/٢٥٨).

(٣) الشربيني: مغني المحتاج، (٤/٢٥٨).

(٤) الدردير: الشرح الصغير (٢/٣١٦-٣١٧).

(٥) القرافي: الفروق (٣/١٣).

(٦) أبو يعلى: الأحكام السلطانية: (ص ١٥٨) وما بعدها.

الراجح عند الباحث: الإسلام هو دين الدولة الإسلامية، وعليه قامت، تستمد من شريعته أحكامها في معاملاتها في الداخل والخارج، فأى طعن في الدين هو استخفاف بالمسلمين وازدراء بالدولة ذاتها، فأى فعل من شأنه انتقاص الدين كذكر الكتاب الكريم أو رسول الله بسوء، يعد، ناقضا لعهد المواطنة الصادقة، وناقضا للذمة، لأن الذمة لم تعقد للمجاهرة بهذه الأمور؛ ولأنه استخفاف بمعطيات الدولة ودستورها، ففي أي دولة أخرى إذا صدر من مواطنيها أفعال تنتقص الدولة، كانت كفيلة بسحب الجنسية، والمحاكمة بتهمة الخيانة.

ومن الأمور التي اختلف الفقهاء في حكمها إذا صدرت من الذمي هل ينتقض بها عهده أم لا؟ قتل المسلم، والزنا بمسلمة، أو أصابها باسم نكاح، أو فتن مسلما عن دينه، أو قذف مسلما أو دعاه إلى دينه، كان اختلافهم فيها مقاربا لما ذكر الباحث في الأمرين السابقين، وهو موجود في مظانّه من كتب الفقه. وما سبق من نواقض يشبه أحكام إسقاط الجنسية في الوقت الحاضر.

## المبحث الثاني

### مفهوم الحقوق وأسسها وضماناتها في الفقه الإسلامي

المطلب الأول: مفهوم الحق في الفقه الإسلامي، وأقسامه، ومصادره

أولاً: مفهوم الحق في الفقه الإسلامي

(١) الحق في اللغة:

ورد استعمال لفظه «الحق» في لغة العرب بمعان متعددة: منها: الوجوب والثبوت واللزوم والنصيب ونقيض الباطل<sup>(١)</sup>.

(٢) الحق في اصطلاح الفقهاء

جاء في فروق القراني: «الْفَرْقُ الثَّانِي وَالْعِشْرُونَ بَيَّنَّ قَاعِدَةَ حُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى وَقَاعِدَةَ حُقُوقِ الْإِنْسَانِ، فَحَقُّ اللَّهِ أَمْرُهُ وَنَهْيُهُ وَحَقُّ الْعَبْدِ مَصَالِحُهُ»<sup>(٢)</sup>، أي أن حقوق الله تعالى هي كل أوامره التي أمرنا بها، وكل النواهي التي نهانا عنها، وحقوق العباد هي الأمور التي تتحقق بها مصالحهم.

جاء في البحر الرائق: الْحَقُّ مَا يَسْتَحِقُّهُ الرَّجُلُ ... وَهُوَ الشَّيْءُ الْمَوْجُودُ مِنْ كُلِّ وَجْهِ، وَلَا رَيْبَ فِي وُجُودِهِ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ ﷺ: «السُّخْرُ حَقٌّ، وَالْعَيْنُ حَقٌّ»<sup>(٣)</sup>.

وقد ذكر أحد علماء الأصول بأن «الْمُرَادُ بِحَقِّ اللَّهِ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ النِّفْعُ الْعَامُّ مِنْ غَيْرِ اخْتِصَاصٍ بِأَحَدٍ فَيُنْسَبُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى لِعِظَمِ خَطَرِهِ وَشُمُولِ نَفْعِهِ»، «وَمَعْنَى حَقِّ الْعَبْدِ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مَصْلَحَةٌ خَاصَّةٌ كَحُرْمَةِ مَالِ الْغَيْرِ»<sup>(٤)</sup> وقد ذكر ذلك عند حديثه عن المحكوم به أو

(١) ابن منظور: لسان العرب (٤٩/١٠) مادة حق، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزخشي جاز الله:

أساس البلاغة: مادة «حق» (ص ١٨٧، ١٨٨)، القاموس المحيط (ص ١١٣٠)، باب القاف فصل الحاء.

(٢) القراني: الفروق (١/١٧٩).

(٣) ابن نجيم: البحر الرائق (٦/١٤٨).

(٤) سعد الدين التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح (٢/١٥١).

الحكم «ثُمَّ الْمَخْكُومُ بِهِ إِمَّا حُقُوقُ اللَّهِ أَوْ حُقُوقُ الْعِبَادِ أَوْ مَا اجْتَمَعَ فِيهِ وَالْأَوَّلُ غَالِبٌ أَوْ مَا اجْتَمَعَ فِيهِ، وَالثَّانِي غَالِبٌ»<sup>(١)</sup>.

وقد عرفه الشيخ علي الخفيف بأنه «مصلحة مستحقة شرعا»، أي أن الحق يطلق على كل عين أو مصلحة يكون للشخص بمقتضى الشرع سلطة المطالبة بها<sup>(٢)</sup>، وهذا ينطبق على حقوق العباد فقط، ولا يشمل التعريف حقوق الله تعالى، لتنزهه سبحانه عن المصلحة المرجوة من أداء حقوقه، وعرفه الأستاذ مصطفى الزرقا بأنه «اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفا»<sup>(٣)</sup>، بمعنى انفراد صاحب الحق واستثارة بالشيء المستحق من جهة المطالبة بالأداء أو التكليف.

ثانيا: أقسام الحق في الفقه الإسلامي

تنقسم الحقوق في الفقه الإسلامي إلى عدة أقسام:

١- حق الله تعالى الخالص «وهو ما تعلق به نفع عام للناس جميعا من غير اختصاص بأحد»، وهو أنواع كما ذكر الفتازاني: «عِبَادَاتٌ خَالِصَةٌ كَالْإِيَّانِ، وَعُقُوبَاتٌ خَالِصَةٌ كَالْحُدُودِ، وَقَاصِرَةٌ كَحِرْمَانِ الْمِرَاثِ، وَحُقُوقٌ دَائِرَةٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ كَالْكَفَّارَاتِ، وَعِبَادَاتٌ فِيهَا مَعْنَى الْمُؤَنَّةِ كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ، وَمُؤَنَّةٌ فِيهَا مَعْنَى الْعِبَادَةِ كَالْعُشْرِ، وَمُؤَنَّةٌ فِيهَا شُبْهَةُ الْعُقُوبَةِ كَالْحَرَاجِ، وَحَقٌّ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ كَحُمْسِ الْغَنَائِمِ وَذَلِكَ بِحُكْمِ الْإِسْتِقْرَاءِ»<sup>(٤)</sup>.

(١) المرجع السابق.

(٢) الشيخ علي الخفيف: أحكام المعاملات الشرعية هامش (ص ٢٨، ٢٩).

(٣) الأستاذ مصطفى الزرقا: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، (٢/ ١١٠)، ط ٢، ١٩٤٩م، والمداخل إلى

نظرية الالتزام في الفقه الإسلامي (ص ١٩)، ط ١٩٥٨م.

(٤) سعد الدين الفتازاني: شرح التلويح على التوضيح (٢/ ١٥١-١٥٤).



٢- حق العبد الخالص. «مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مَصْلَحَةٌ خَاصَّةٌ كَحُرْمَةِ مَالِ الْغَيْرِ»<sup>(١)</sup>.

٣- حق اجتماع فيه حق الله وحق العبد وحق الله غالب على حق العبد. (كحد القذف)

٤- حق اجتماع فيه حق الله وحق العبد وحق العبد غالب على حق الله (كالقصاص).

وهذا التقسيم قال به جمهور الفقهاء<sup>(٢)</sup>، عدا الإمامين القرافي والشاطبي، فقد ذهبوا إلى تقسيم الحقوق إلى ثلاثة أقسام: وهي حق الله تعالى الخالص كالعبادات، وما هو مشتمل على حق الله وحق العبد والمغلب فيه حق الله، وما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو الغالب، وأغفلا القسم الرابع وهو حق العبد الخالص، على أساس أنه ما من حق للعبد إلا فيه حق لله تعالى وهو أمره تعالى بإيصال ذلك الحق إلى مستحقه، لهذا يقول الشاطبي: «كل حكم شرعي ليس بخال عن حق الله تعالى وهو جهة التعبد فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق فإن جاء ما ظاهره أنه حق للعبد مجردا فليس كذلك بإطلاق بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية»<sup>(٣)</sup>.

وهذا الفهم من العالمين الجليلين يكشف عن جانب هام في فقهما الإسلامي، وهو جانب الحث على وفاء الالتزام بالحقوق، فإذا علم المواطن المسلم أن حقه تجاه دولته فيه حق لله بادر بالوفاء والأداء لينال بذلك رضا الله وليس بعد هذا ضمان للوفاء، وكذلك الشأن بالنسبة للسلطة تجاه المواطنين على اختلاف أنواعهم.

(١) سعد الدين التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح (١٥١/٢)، وهناك من قسم حقوق العباد إلى حق عام وهو ما يترتب عليه مصلحة عامة للمجتمع، كالمرافق العامة، وحق خاص وهو ما يترتب عليه مصلحة خاصة بفرد من الأفراد، وذلك كحق الإنسان في ما يملكه من أرض، أو بيت، أو مال. د/ أحمد فهمي أبو سنة: النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية (ص ٦٢-٦٣).

(٢) الكمال بن الهمام: فتح القدير (١٩٧/٤)، السيوطي: الأشباه والنظائر (ص ٢٧٨)، ابن القيم: أحلام الموقعين (١/١٠٨)، الشيرازي: المهذب (٢/٢٧٤)، محمد بن عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٤/١٧٤).

(٣) الشاطبي: الموافقات، مرجع سابق (٢/٤٨٤-٤٨٦)، القرافي: الفروق (١/١٤١).

والخلاف بين الجمهور وبين الإمامين خلاف لفظي، حيث إن الجمهور نظروا إلى ظاهر الأمر فسموا ما يتعلق بالعبد حقاً خالصاً باعتبار الظاهر وليس باعتبار الواقع والحقيقة، وطالما لا يترتب على هذا الخلاف أثر في الفروع الفقهية فأرى البقاء على تقسيم الجمهور، وبالنظر إلى التفسيرات الأربعة نجد أن الحق المشترك الذي غلب فيه حق الله يلحق بحقوق الله، والذي غلب فيه حق العبد يلحق بحقوق العبد.

وتلك التفسيرات السابقة للحق في الفقه الإسلامي هي نفسها التي تناولها علماء القانون الوضعي وإن اختلفت المسميات، وقد جارى بعض الباحثين<sup>(١)</sup> تفسيرات القانونيين في تناولهم لتفسيرات الحق في الفقه الإسلامي.

### ثالثاً: مصادر الحقوق في الفقه الإسلامي

يقصد بالمصدر هنا الجهة التي يرجع لها فضل إثبات هذه الحقوق لأصحابها ومنهم حق استعمالها والاستمتاع بها. ومصدر الحقوق في الفقه الإسلامي هو الشريعة الإسلامية وأحكامها المستقاة من القرآن والسنة والإجماع والقياس.

إذن فللحق صلة وثيقة بالشريعة الإسلامية التي هي من وحي الله تعالى لرسوله ﷺ ليبلغها للناس، فأحكامها تحدد سلوك الأفراد فيما بينهم بما تفرضه لهم من حقوق وما توجب عليهم من واجبات لتحقيق التوازن بين مصالحهم، وتظهر الصلة بين الحق والشريعة من وجوه:

- فالشريعة الإسلامية هي التي منحت - أو بالأحرى - فالله هو الذي قرر الحقوق للفرد ومنحها له. وفي هذا المعنى يقول الشاطبي «أن ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقاً له بإثبات الشرع ذلك له لا بكونه مستحقاً لذلك بحكم الأصل»<sup>(٢)</sup>، فإذا كانت الحقوق تثبت

(١) د/ عبد الكريم زيدان: نظرات في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، (ص ٣٢١) وما بعدها.

(٢) الشاطبي: الموافقات، مرجع سابق (٢/ ٥٢٧).

بالشريعة الإسلامية، فإن السبيل إلى معرفتها هو معرفة أحكام الشريعة التي مصدرها القرآن والسنة والمصادر الشرعية الأخرى، فالحكم الشرعي عند علماء الأصول «هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتضاء أو التخيير أو الوضع»<sup>(١)</sup>، ويقسمون هذا الحكم إلى حكم تكليفي وحكم وضعي، ويقسمون الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام، منها الإيجاب وهو ما طلب الشارع فعله على سبيل الحتم والإلزام، وأثره في فعل المكلف الوجوب، والفعل المطلوب على هذا الوجه هو الواجب، إذن فالواجبات هي ما أوجبه الله تعالى على الإنسان المكلف (البالغ العاقل)، ولولا هذا الإيجاب من الله تعالى لما وجبت على الإنسان، وكذلك نجد في بقية أقسام الحكم التكليفي ما يقرر الحقوق للإنسان، فمن أقسام هذا الحكم «التحريم» ومن جملة ما حرمه الله تعالى: الاعتداء على حياة الغير أو ماله أو عرضه أو حريته، ومعنى ذلك حق الإنسان بالتمتع بالحياة، وحق تملك الأموال، وحقه في حرية الرواح والمجيء، ومن أقسام الحكم التكليفي أيضا (التخيير) أي إباحة الفعل أو الترك للمكلف، وفي هذه الإباحة تكمن حقوق كثيرة للإنسان منها: حقه في اختيار العمل أو تركه، وفي الحكم الوضعي: وهو جعل الشيء سببا لآخر، نجد حقوقا تثبت للإنسان مثل حق الملكية، إذ يثبت هذا الحق بمباشرة أسباب ثبوت الحق مثل الاستيلاء على المباح أو مباشرة عقد الشراء أو كونه وارثا بسبب القرابة.

١- نظرت الشريعة عند منحها للحقوق إلى الفرد باعتباره فردا له كيانه الخاص، وباعتباره كائنا اجتماعيا يعيش في المجتمع؛ لأن خطابات الشارع موجهة إليه وهو مخاطب بها باعتباره إنسانا فردا بالغا عاقلا، وعلى هذا فهو مخاطب بما تقتضيه هذه الخطابات الشرعية من أفعال وتروك، ومأذون له بالتمتع بما تبيحه هذه الخطابات، والشارع قد منح الفرد الحرية؛ لأنه بهذه الحرية تكتمل آدميته، وتنهض مسؤوليته الخاصة به لتوافر عنصرها (الحرية والتكليف)، ومن مظاهر هذه الحرية: حرية الرأي والعمل والتمتع بشماته ومنها الملكية

(١) عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه (ص ١٨-٢٠).

الخاصة، والشريعة راعت هذه الحرية ما دامت مستعملة في نطاق الشريعة، فإذا خرج الفرد بحريته عن هذا النطاق الشرعي، كأن صارت أداة للإضرار بالغير، منع من ذلك بأمر الشريعة ذاتها التي منحت تلك الحرية، هذا وإن التكليف الذي يخاطب به المكلف ليقوم به بنفسه ولا يغني عنه غيره يسمى (الواجب العيني)، وهو نوعان: نوع خاص بالفرد نفسه كالصيام والصلاة، ونوع له صلة مباشرة بالغير كواجب الإنفاق على زوجته، وواجبه بعدم الإضرار بالغير، وواجبه باحترام ملك الغير... الخ<sup>(١)</sup>.

٢- وعلى أساس هذه النظرة المزدوجة للإنسان أخذت الشريعة الإسلامية بالتزعتين الفردية والاجتماعية دون اقتصار على إحداهما، مع ترجيح النزعة الاجتماعية ومقتضياتها عند تزامنها مع مقتضيات النزعة الفردية.

٣- وضعت الشريعة الإسلامية حدودا في منحها الحقوق للأفراد من جهة كيفية استعمالها والغرض من هذا الاستعمال والترجيح فيما بينها عند التزاحم، كما وضعت قيودا معينة تمارس من خلالها عملية تبادل الحقوق والواجبات من هذه القيود:

(أولاً): استعمال الحقوق وفقا لما شرعه الله، وأن يقف المكلف عند حدود هذه الشرائع فلا يتدع أشياء لم يوجبها فيجعلها واجبات، ولا أن يحدث لنفسه حقوقا لم يقرها الله تعالى له، لأن الحقوق والواجبات مما ينفرد الله بتشريعها، وإلا كان مبتدعا، وهو غير مقبول في الإسلام.

(ثانياً): أن يكون قصد المكلف من استعماله الحقوق موافقا لقصد الشارع من تشريعه هذه الحقوق، لا أن يقصد خلاف ما قصده الشارع؛ وذلك أن يقدم الأحق بالتقديم من الحقوق، ومن قواعد التقديم: تقديم حق الجماعة -مصلحتها- على حق الأفراد، وهذا عند إمكان ملاحظة المصلحتين، ومن هذه القواعد تقديم الواجب العيني على الواجب الكفائي، وتقديم الواجب على المندوب، والأوجب على الواجب.

(١) د/ عبد الكريم زيدان: نظرات في الشريعة الإسلامية (ص ٩٠، ٣٠٢).

(ثالثاً): أن لا يترتب على استعماله الحقوق ضرراً بالآخرين، لأنه لا ضرر ولا ضرار، يقول الشاطبي «لأن طلب الإنسان لحظه حيث أذن له لا بد فيه من مراعاة حق الله وحق المخلوقين فإن طلب الحاجة إذا كان مقيداً بوجود الشروط الشرعية وانتقاء الموانع الشرعية ووجود الأسباب الشرعية على الإطلاق والعموم وهذا كله لاحظ فيه للمكلف من حيث هو مطلوب به فقد خرج في نفسه عن مقتضى لحظه ثم إن معاملة الغير في طريق حفظ النفس تقتضي ما أمر به من الإحسان إليه في المعاملة والمساعدة في المكيال والميزان والنصيحة على الإطلاق وترك الغش كله وترك المغالبة غلباً يتجاوز الحد المشروع وأن لا تكون المعاملة عوناً له على ما يكره شرعاً فيكون طريقاً إلى الإثم والعدوان إلى غير ذلك من الأمور التي لا تعود على طالب لحظه بحفظ أصلاً فقد آكل الأمر في طلب الحظ إلى عدم الحظ»<sup>(١)</sup>.

إذن فضوابط استعمال الحق هي:

أولاً: عدم مجاوزة الحدود الموضوعية للحق

ثانياً: عدم التعسف في استعمال الحق، والتعسف هو استعمال الحق على وجه غير مشروع؛ كأن لا يقصد به إلا الإضرار بالغير، وتكون المصالح المرجوة منه قليلة لا تتناسب مع ما يصيب الغير من ضرر من جزاء استعمال الحق، أو كان المقصد من استعمال الحق تحقيق أمر غير شرعي، وأدلة الشرع من القرآن والسنة تحرم ذلك<sup>(٢)</sup>، من ذلك قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وقوله تعالى

(١) الشاطبي: الموافقات (٢/ ٣٩٢-٣٩٣).

(٢) د/ أحمد النجدي زهو: الأساسي وأحكام التصرفات في الفقه الإسلامي، دار النصر للنشر والتوزيع حرم جامعة القاهرة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، (ص ١٦٩) وما بعدها، د/ محمد رأفت عثمان: الحقوق والواجبات في الإسلام (ص ١٦) وما بعدها، د/ محمد طوموم: الحق في الشريعة الإسلامية، ط/ المكتبة المحمودية، ط ٢، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، (ص ٢٠) وما بعدها، د/ رشدي شحاتة أبو زيد: المدخل لدراسة الفقه الإسلامي (تاريخ التشريع - النظريات العامة)، مطبعة الإسراء، ط ٤، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م (ص ٦٤) وما بعدها، د/ عبد الكريم زيدان: نظرات في الشريعة الإسلامية (ص ٩٠، ٣٠٢) وما بعدها.

في أمر الطلاق: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُفَنِّ أَجَلَهُنَّ فَأُمْسِكُوهُنَّ بِعَقْرُوهُنَّ أَوْ سَرَخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة: ٢٣١]، وقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»<sup>(١)</sup>، قال النووي: وجه الاحتجاج أن الحديث دال على نفي الضرر وليس المراد نفي وقوعه ولا إمكانه فدل على أنه لنفي الجواز ويدل عليه قوله ﷺ في لفظ آخر للحديث رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه: «من ضار أضر الله به» وإن انتفى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى<sup>(٢)</sup>، قال الآمدي: «وهو عام في كل حرج وضرار ضرورة كونه نكرة في سياق النفي»<sup>(٣)</sup>.

### المطلب الثاني: أسس المواطنة وضماناتها

أولاً: الأسس التي تقوم عليها حقوق المواطنة في الفقه الإسلامي

تقوم المواطنة في الفقه الإسلامي على منظومة من القيم تعد هي الأساس لتبادل الحقوق والواجبات على أرض دار الإسلام هذه القيم هي العدل والمساواة، وعلى هذين الأساسين تمنح الحقوق في الشريعة الإسلامية لكل الأفراد باختلاف مواقعهم، سواء فرداً خالصاً، أو مواطناً في دولة، أو عضواً في أسرة، فلكل تشريعه الخاص به، لذلك رأى الباحث أن يتعرض لهذين المفهومين:

#### (أ) العدل

العدل لغة: أطلقت مادة - ع د ل - عند كثير من علماء اللغة على معاني جمّة تبعاً لورود استعمالها في الوضع الذي وقع فيه التخاطب واقتضاء لاشتقاقها في الكلام فأتوا بفعالي متفاوتة منها ما يغلب استعماله في التخاطب ومنها ما يندر ويقلّ شيعه. ويمكن عند التأمل

(١) رواه مالك في الموطأ عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه رقم (١٤٢٩)، (٢/٧٤٥)، رواية يحيى الليثي.

(٢) علي بن عبد الكافي السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ تحقيق: جماعة من العلماء، (٣/١٦٦).

(٣) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (٤/٢٣٥).

إرجاع تلك المعاني إلى أصليين صَحِيحَيْن، لكنهما متقابلان كالتضادين: أحدهما يدل على الاستواء، والآخر يدل على الاعوجاج.

والعدل: ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو نقيض الجور. نقول: عَدَلَ في رعيته، ويوم معتدل، إذا تساوى حالاً حره وبرده. وكذلك في الشيء المأكول. ويقال عَدَلَتْه حتى اعتدل، أي أقمته حتى استقام واستوى<sup>(١)</sup>.

العدل في الاصطلاح: العدل مصدر بمعنى العدالة وهي الاعتدال والثبات على الحق<sup>(٢)</sup> وهو الأمر المتوسط بين الإفراط والتفريط.

والعدل ضربان:

مطلق يقتضي العقل حسنه ولا يكون في شيء من الأزمنة منسوخاً نحو الإحسان إلى من أحسن إليك وكف الأذى عمن كف أذاه عنك.

وعدل يعرف كونه عدلاً بالشرع ويمكن نسخه في بعض الأزمنة كالقصاص وأرش الجنايات وأخذ مال المرتد<sup>(٣)</sup>.

ويمكن أن يعرف: بأنه المساواة بين التصرف وبين ما يقتضيه الحق دون زيادة ولا نقصان. ومن أجل ذلك كان الميزان رمزاً لإقامة العدل، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: «العدل هو كل ما دل عليه الإسلام - الكتاب والسنة - سواء في المعاملات المتعلقة بالحدود أو

(١) ينظر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (ص ٥٨٨)، الفيروزآبادي، : القاموس المحيط، (١٣/٤) فصل العين باب اللام، ابن منظور: لسان العرب (١٠/ ١٠٦ - ٤٤٩) ابن فارس، أبي الحسين أحمد: معجم مقاييس اللغة، (٤/ ٢٤٦).

(٢) زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى: الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، الناشر: دار الفكر المعاصر - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ تحقيق: د. مازن المبارك (ص ٧٣).

(٣) محمد عبد الرؤف المناوي: التوقيف على مهمات التعاريف، دار الفكر المعاصر، دار الفكر - بيروت، دمشق الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ تحقيق: د. محمد رضوان، (ص ٥٠٦).

غيرها من الأحكام»<sup>(١)</sup>.

وورد عن ابن قيم الجوزية قوله: «ومن له ذوق في الشريعة ... تبين له أن السَّيَاسِيَّةَ العادلة جزءٌ من أجزائها وفروعٌ من فروعها»<sup>(٢)</sup>. ويقول القرطبي: «العدل: هو كل شيء مفروض من عقائد وشرائع»<sup>(٣)</sup>.

وهناك حشد من آيات القرآن الأمرة بالقسط والداعية إليه وقد وردت في خمسة وعشرين موضعاً ثم جمعت إلى ذلك كله الآيات التي تنهى عن الظلم في مائتي وتسعة وتسعين موضعاً، والنهي عن الظلم دعوة إلى العدل، ومن خلال ذلك كله بان لنا مقدار ما أراد الشارع للعدل من سيادة في المجتمع في كل ميادين الحياة ومجالاتها وأهمها:

- الولاية على الناس سواء أكانت ولاية خاصة أو ولاية عامة، ومن العدل فيها إسناد الأعمال إلى أهلها الأكفاء.

- القضاء ويكون في الفصل بين الخصماء، بإعطاء كل ذي حق حقه أو ما يساويه إلى مستحقه ويكون بالتسوية بين الخصماء في مجلس القضاء وإقامة الحدود والأجزاء والقصاص بالمقدار الذي يكافئ ذنب المذنب ويكافئ حق الله عباده أو حق الناس على الناس.

- الشَّهادة، وذلك بأن يشهد الشاهد شهادة مساوية لما يعمل عليه عليه أصحاب العلاقة فيها ومساوية للحق الذي يعلمه فيها.

- معاملة الزوجات وذلك بأن يعطي كلاً منهن نصيبها من النفقة والسكن والمبيت بالعدل.

- معاملة الأولاد ويكون العدل فيها بالتسوية بينهم بالعطاء والتربية وغير ذلك مما يملكه الإنسان.

- الكيل والميزان بأن يكيل ذو الكيل ويزن ذو الوزن بالقسطاس المستقيم.

(١) ابن تيمية: السَّيَاسَةُ الشَّرْعِيَّةُ في إصلاح الراعي والرعية، (ص ١٥ و ١٥٦).

(٢) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر: الطرق الحكمية في السَّيَاسِيَّةِ الشَّرْعِيَّةِ، (ص ٤-٥).

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٠/١٦٥-١٦٦).



- الأنساب بأن يُنسب الإنسان إلى أبيه الذي ولده لا إلى آخر يتبناه فنسبته إلى غير أبيه شهادة كاذبة.

- الإصلاح بين الفئات المتقاتلة بين المسلمين فيجب إتباع قواعد العدل في الإصلاح بين الناس. إلى غير ذلك من أمور تتطلب عدلاً بقدر حقوق أصحاب الحقوق فيها.

إن العدل هو القضية الأولى في الشريعة الإسلامية وهو من ثوابت مقاصدها في تحقيق كرامة الإنسان ومصالح الناس، وإقامة العدل يمثل إرادة الله تعالى في إقرار المساواة بين العباد، والتزام العدل والتمسك بمعايير الربانية هو المعيار الصادق على الأيمان بوحداية الله والاستسلام لإرادته جل شأنه، وحيث إن الشرك يمثل أعظم أنواع الظلم ﴿إِنَّ أَلْبَثَرَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]، فلا شك أن العدل هو التعبير الصادق والبرهان الساطع القاطع على أعظم درجات الإيمان بوحداية الله تعالى وتعظيم وامثال أوامره، ومن أجل هذا فإن الإسلام يشدد على إقامة العدل حتى مع وجود الخصومة والعداوة ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨].

يقول ابن القيم «فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه والله سبحانه أعلم وأحكم وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة وأبين أمانة فلا يجعله منها ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط فأَي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له، فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع بل هي موافقة لما جاء به بل هي جزء من أجزائه ونحن نسميها سياسة تبعا لمصطلحهم وإنما هي عدل الله ورسوله ظهر بهذه الأمارات والعلامات فقد حبس رسول الله ﷺ في تهمة وعاقب في تهمة لما ظهرت أمارات الرية على المتهم فمن أطلق كل متهم وحلفه وخل سبيله مع علمه باشتهاؤه بالفساد في الأرض وكثرة سرقاته وقال لا أخذه إلا بشاهدي عدل فقوله مخالف للسياسة

الشريعة<sup>(١)</sup>.

(ب): المساواة

مر في الحديث عن العدل أنه الهدف من بعثة الرسل وإنزال الشرائع والأحكام، فهو نظام الله وشرعه، ونظام كل شيء، كذلك الشأن بالنسبة لمبدأ المساواة، فقد قرر الإسلام أن الناس سواسية أمام الشريعة الإسلامية، ولا تفاضل بينهم في تطبيق الأحكام، ولا حماية لأحد لسبب من الأسباب، والناس كلهم في القيمة الإنسانية سواء في معايير الشريعة، ولا يكون التفاضل إلا بالعمل، وإن الجميع في المجتمع المسلم متساوون بحق الانتفاع، وأكد الإسلام على المساواة في الأجر عندما يتساوى الجهد وتبائل الكفاءة والمهارة. وتتجلى المساواة لتكون أساساً لتبادل الحقوق والواجبات في عدة أمور:

(١) المساواة في القيمة الإنسانية المشتركة

تظهر عظمة الإسلام وسمو شريعته في هذا الميدان كما ظهرت في غيره من الميادين، ف لأول مرة في تاريخ البشرية يأتي الإسلام رحمة للعالمين، دين يوجه إلى البشرية كلها، ويعتبر كل إنسان على وجه الأرض مساوياً للآخر، وهو أهل لثبوت الحقوق وتحمل الواجبات كأبي إنسان آخر، وأن كلا من الأصل والجنس واللون واللغة لا يمكن أن يفرق بين إنسان وآخر أمام الشريعة.

يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

ويقول الرسول الكريم ﷺ في حجة الوداع: «يا أيها الناس إن ربكم واحد وأباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أسود على أحر، ولا أحر على أسود إلا بالتقوى»<sup>(٢)</sup>.

(١) ابن القيم: الطرق الحكمية (ص ١٩-٢٠).

(٢) أخرجه أحمد، (٥/ ٤١١) ورجاله رجال الصحيح، كذا في مجمع الزوائد (٣/ ٢٦٦).

في هذا الوحي الرباني نجد أول إعلان في تاريخ الإنسانية يؤكد مبدأ المساواة بين بني الإنسان جميعاً ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ﴾ أما شرع الله على اختلاف أصلهم وأجناسهم وألوانهم وظروفهم الاجتماعية أو درجاتهم في الجماعة.

ولم يكن مبدأ المساواة الذي أعلنه الإسلام مبدأ نظرياً كما فعلت الثورات والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان، بل إن هذا المبدأ طبق في واقع الناس على مجتمع يتمايز فيه الناس بالأصول والأحساب والغنى والثروة.

إن مجتمعاً يقف فيه بلال الحبشي، وصهيب الرومي، وسلمان الفارسي، وخباب بن الأرت، وعمار بن ياسر بجانب أبي سفيان، وعثمان بن عفان، وعمر بن الخطاب لدليل قاطع على أن العصبية والقوميات والجنسيات قد ذهبت إلى غير رجعة، وانصهرت في عقيدة واحدة، هي عقيدة التوحيد، تحت لواء واحد، هو لواء الإسلام، وأمام نظام واحد هو شريعة الله.

لقد كانت العصبية قبل البعثة عميقة الجذور، قوية البنيان فاستطاع رسول الله أن يمحى هذا الداء العضال بكل صوره وأشكاله، من أرض كانت تحمي ذكره، وتهتف بحمده، وتتفاخر على أساسه، باعتبار ذلك كله من بقايا الجاهلية التي أعلن نبينا إمامتها إلى الأبد في لقائه الجامع بأمته في خطبة الوداع عندما قال لهم: «ألا كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع!!»<sup>(١)</sup> فلا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى، لا تفاضل بنسب، ولا تمايز بلون، وما النزعات العنصرية والنمرات الوطنية إلا ضرب من الإفك والدجل.

يقول المعصوم عليه السلام: «إن الله قد أذهب عنكم عيبة الجاهلية وفخرها بالآباء (كبرها وفخرها) فالناس رجلان: مؤمن تقي، وفاجر شقي، أنتم بنو آدم، وآدم من تراب، ليدعن رجال فخرهم بأقوام، إنما هم فحم من فحم جهنم، أو ليكونون أمون (أحقر) على الله من الجعلان (حيوان الخنفساء) التي تدفع بأنفها التين»<sup>(٢)</sup>. وقد عاتب الله نبيه عتاباً شديداً لأنه

(١) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي، رقم (١٢١٨) (٢/٨٨٦).

(٢) سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن - باب سورة الحجرات، حديث (٣٢٧٠) سنن أبي داود: كتاب الأدب - باب في التفاخر بالأحساب، حديث (٥١١٦).

اهتم بأمر قادة قريش وسراتها أكثر مما اهتم بأمر فقير أعمى، هو ابن أم مكتوم عمرو بن قيس، جاء يسأل رسول الله ﷺ أن يعلمه مما علمه الله، وكان النبي يجتمع في هذا الوقت بصناديد قريش وسراتها يكلمهم في شأن الدعوة، فكره أن يقطع عليه ابن أم مكتوم كلامه، وظهرت هذه الكراهية في وجهه، وأعرض عنه وهو يطمع في استئالة القوم، فأنزل الله جل شأنه في هذا الحادث: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى ۖ أَن جَاءَهُ الْأَعْمَى ۚ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزْكِي ۚ أَوْ يَذْكُرُ فِتْنَةً ۚ أَلَّذْكُرِي ۚ أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَىٰ ۚ فَأَن ت لَهُ تَصَدَّىٰ ۚ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزْكِي ۚ وَأَمَّا مَن جَاءَكَ يَسْعَىٰ ۚ وَهُوَ يَخْشَىٰ ۚ فَأَن ت عَنْهُ تَلَهَّىٰ ۚ كَلَّا إِنهَا تَذْكِرَةٌ ۚ﴾ [عبس: ١-١١].

وعن أبي ذر أنه قال: قاوت<sup>(١)</sup> رجلا عند النبي ﷺ فقلت له: يا ابن السوداء، فقال النبي: «طف الصاع طف الصاع»<sup>(٢)</sup> ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل، قال أبو ذر: فاضطجعت وقلت للرجل: قم فطأ على خدي<sup>(٣)</sup>.

## (٢) المساواة أمام القانون

فمن الأصول المقررة في الشريعة الإسلامية أن التشريع لله سبحانه وتعالى بما ورد في كتابه الكريم، وبما ورد عن رسوله، وحيث أن الإسلام بنزعه السيادة التشريعية من يد البشر قد وضع أرسخ قاعدة لكفالة حق البشر في المساواة أمام أحكامه وتشريعه، إذ بذلك يقطع السبيل أمام أية فئة قد تدعي لنفسها الفضل أو التميز على غيرها من الفئات. فالقاعدة القضائية في الشريعة الإسلامية هي من عند الله، والناس مهما علت مقاماتهم أو سمت منازلهم فهم أمام شرع الله متساوون لا امتياز لأحد على أحد. فالمقصود بمبدأ المساواة أمام القانون:

(١) خاصمت.

(٢) الصاع مكيال معروف، وطفامته ما قرب من ملكه، وقيل هو ما هلا فوق رأسه، شبههم في نقصانهم بالمكيال الذي لم يبلغ أن يملأ المكيال.

(٣) قال العراقي: وراه ابن المبارك في البر والصلة، كذا في إتحاف السادة المتقين للزبيدي (٨/ ٣٧٥).

أن يكون القانون واحدا، لا يكون قانون للأشراف وآخر للعامة، ولا يكون قانون للبيض وآخر للسود، بل يكون الجميع خاضعين لقانون واحد.

وأن يكون تطبيقه ملاحظا فيه المساواة في الحكم، لا فرق في التطبيق بين غني وفقير، ولا بين شريف ووضيع، ولا بين أبيض وأسود، ولا بين جنس وجنس، ولا بين جاهل ومتعلم، بل الجميع أمام القانون سواء.

ولقد قررت الشريعة الإسلامية هذا المبدأ وأكدت عليه منذ أربعة عشر قرنا من الزمان، ولقد طبقه النبي في حياته وسار على نهجه أصحابه من بعده، ومن أمثلة ذلك:

خرج النبي أثناء مرضه الأخير بين الفضل بن عباس وعلي بن أبي طالب حتى جلس على المنبر ثم قال: «أيها الناس: من كنت جلدت له ظهرا فهذا ظهري فليستد<sup>(١)</sup> منه، ومن كنت شتمت له عرضا فهذا عرضي فليستد منه، ومن كنت أخذت له مالا فهذا مالي فيأخذ منه، ولا يخش الشحنة من قبلي، فإنها ليست من شأني، ألا وإن أحبكم إلي من أخذ مني حقا إن كان له، أو حللني فلكيت ربي وأنا طيب النفس، ثم نزل فصلى الظهر، ثم رجع إلى المنبر فعاد لمقالته الأولى<sup>(٢)</sup>».

### (٣) المساواة أمام القضاء

المساواة أمام القضاء يقصد بها: أن المحاكم لا تختلف أو تتفاوت باختلاف الأشخاص الذين يتقاضون أمامها، وليس في الإسلام للمحاكم محكمة خاصة أو ميزة بطبيعة اجتماعية معينة كما في الأنظمة القديمة، وكما هو الحال في فرنسا قبل الثورة وفي الديمقراطية الغربية من أفراد الحكم لمحكمة خاصة وشروط خاصة.

ولهذا فالقاضي في الإسلام يعتمد في قضاائه على التشريع الإلهي، فإذا كان الناس أمام التشريع الإلهي سواء على ما أسلفت، فهم أمام تنفيذ ما يختص منه بالقضاء سواء كذلك، لا

(١) القود: القصاص وقتل القاتل بدل القاتل، النهاية (١١٩/٤).

(٢) ابن الأثير: الكامل في التاريخ (١٥٤/٢)، والطبراني في المعجم الكبير وابن سعد في الطبقات، كذا في كنز العمال (٩/٨)، ومزيد من التفصيل في المطالب التالية.

تفريق بينهم بسبب الأصل أو الجنس أو اللون أو الدين وليس في دار الإسلام من فرد لا تطوله يد القضاء، ولعل ذلك من أبرز صفات القضاء في الإسلام، ومما تميز به على النظم الأخرى، فالمساواة في القضاء الإسلامي غاية تسعى العدالة إلى تحقيقها وهي قيمة وهدف؛ ليتحقق بذلك العدل الشامل الذي تصلح به حال الدنيا وهذا مقتضى ما تدل عليه عمومات الشريعة المحكمة من تقرير قاعدة العدل المطلق الشامل قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [النحل: ٩٠]، وقال سبحانه: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨]، وفي السنة أحاديث كثيرة تنص على وجوب قاعدة العدل الشامل ومنها ما هو في خصوص القضاء ومن ذلك ما رواه بريدة بن الحصيب رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «القضاة ثلاثة، واحد في الجنة واثنان في النار، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق ف قضى به ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار»<sup>(١)</sup>.

وفي رسالة عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري قاضيه على الكوفة يقول: آس بين الناس في وجهك ومجلسك وقضائك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا يئأس ضعيف من عدلك<sup>(٢)</sup>.

قال ابن القيم: وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول وينوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تأمله والتفقه فيه<sup>(٣)</sup>.

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الأفضية، باب في القاضي يخطئ رقم (٣٥٧٣)، (٣ / ٢٩٩)، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود رقم (٣٥٧٣) (٣ / ٢٩٩)، وفي صحيح سنن الترمذي رقم (١٣٢٢) (٣ / ٦١٣)، وفي صحيح سنن ابن ماجه رقم (٢٣١٥)، (٢ / ٧٧٦).

(٢) أخرجه الدارقطني رقم (١٦) (٤ / ٢٠٧)، والبيهقي في السنن الكبرى رقم (٢٠٢٤٧)، وصححه الألباني في إرواء الغليل رقم (٢٦١٩) (٨ / ٢٤١-٢٤٢).

(٣) ابن القيم: أعلام الموقعين (١ / ٧٦)، والتفصيل الفقهي للمسألة في موضع لاحق.

ثانياً: ضمانات<sup>(١)</sup> حقوق المواطنة في الشريعة الإسلامية

مر فيما سبق أن الحق مصلحة مادية أو معنوية تحميها الشريعة الإسلامية؛ لأنها مصدر الحقوق، فهي تلزم الكافة بعدم التعرض لصاحب الحق وعدم الاعتداء عليه، حتى يتمكن صاحب الحق من استعمال سلطاته التي يخولها الحق له، فإذا نازعه أحد في هذا الحق بأن يمنعه من استعماله، أو اعتدى عليه ليسلبه إياه، كان لصاحب الحق اللجوء إلى القضاء والسلطات العامة لحماية حقه<sup>(٢)</sup>.

لقد قررت الشريعة الإسلامية للمواطنين مسلمين وغير مسلمين كل تلك الحقوق، وكفلت لهم كل تلك الحريات. ولكن من الذي يضمن الوفاء بتنفيذ هذه الحقوق؟ وبخاصة أن المخالفة في الدين كثيراً ما تقف حاجزاً دون ذلك؟

وهذا الكلام حق وصدق بالنظر إلى الدساتير الأرضية والقوانين الوضعية التي تنص على المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، ثم تظل حبراً على ورق، لغلبة الأهواء والعصبيات، التي لم تستطع القوانين أن تنتصر عليها؛ لأن الشعب لا يشعر بقدسيته، ولا يؤمن في قرارة نفسه بوجوب الخضوع لها والانقياد لحكمها. أما بالنسبة للشريعة الإسلامية فإن ضمانات تنفيذ حقوق المواطنة لها أكثر من وجه، فهناك ضمان العقيدة، وضمان سيادة الشريعة، وضمان مبدأ الفصل بين السلطات، وضمان الرقابة على السلطات (ديوان المظالم، ونظام الحسبة)، وضمان الحماية القضائية.

#### ١ - ضمان العقيدة

أما الشريعة الإسلامية فهي شريعة الله وقانون السماء، الذي لا تبديل لكلماته، ولا جور

(١) جمع ضمان، والضمان: الالتزام والكفالة والحفظ، والرعاية، وعند الفقهاء: له إطلاقان: أحص: وهو شغل ذمة أخرى بالحق. وأعم: وهو الحفظ، والصون الموجب تركه للفرم. الشرح الكبير للدردير:

(٣/٣٢٩-٣٣٠)، الدكتور سعدي أبو حبيب: القاموس الفقهي (ص ٢٢٥).

(٢) د/ عبد الكريم زيدان: نظرات في الشريعة والقانون (ص ٤٤٣-٤٤٤).

في أحكامه، ولا يتم الإيمان إلا بطاعته، والرضا به. قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

ولهذا يحرص كل مسلم يتمسك بدينه على تنفيذ أحكام هذه الشريعة ووصاياها، ليرضي ربه وينال ثوابه، لا يمنعه من ذلك عواطف القرابة والمودة، ولا مشاعر العداوة والشنآن. قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: ١٣٥]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَحْرِمَنَّكُمْ شِقَاقَ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلْقِسْطِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٨]. والعقيدة الإسلامية هي الركن الأهم من أركان الدولة الإسلامية، فأبي تفلت منها أو مخالفة لما تقتضيه، فهو نذير بتدهور الأمور واضطرابها، وتنفيذ الحقوق وحمايتها مقصد من مقاصدها.

والمجتمع الإسلامي مسئول بالتضامن عن تنفيذ الشريعة، وتطبيق أحكامها في كل الأمور، ومنها ما يتعلق بالمواطنين مسلمين وغير المسلمين؛ فإذا قصر بعض الناس أو انحرف أو جار وتعدى، وجد في المجتمع من يردّه إلى الحق، ويأمره بالمعروف، وينهاه عن المنكر، ويقف بجانب المظلوم المعتدى عليه، ولو كان مخالفاً له في الدين، قد يوجد هذا كله دون أن يتقدم المواطن بشكوى إلى أحد، وقد يشكو ما وقع عليه من ظلم، فيجد من يسمع لشكواه، وينصفه من ظالمه، مهما يكن مركزه ومكانه في دنيا الناس، فله أن يشكو إلى الوالي أو الحاكم المحلي، فيجد عنده النصفة والحماية، فإن لم ينصفه فله أن يلجأ إلى من هو فوقه؛ إلى خليفة المسلمين وأمير المؤمنين، فيجد عنده الضمان والأمان، حتى لو كانت القضية بينه وبين الخليفة نفسه، فإنه يجد الضمان لدى القضاء المستقل العادل، الذي له حق محاكمة أي مدعى عليه، ولو كان أكبر رأس في الدولة (الخليفة).

## ٢- ضمان سيادة الشريعة الإسلامية

إن مبدأ خضوع الدولة للشريعة وهو ما يطلق عليه مبدأ المشروعية، هو أكثر المبادئ أهمية، لأن احترام التشريع نابع من احترام العقيدة والدين، وفيه تقدير شدة الحساب في الدنيا



والآخرة، وهو يعد قمة الضمانات الجدية والحاسمة للأفراد في مواجهة السلطة العامة، حيث يكونون بمقتضاه في مأمن من اعتداء الدولة عليهم مخافة بذلك ما تقرره الشريعة أو تبيحه<sup>(١)</sup>.

### ٣- ضمان مبدأ الفصل بين السلطات

ويقصد به عدم جمع السلطات وتركيزها في قبضة شخص واحد أو هيئة واحدة، ووفقا لهذا المبدأ فإن السلطات في الدولة ثلاث: تنفيذية، وتشريعية، وقضائية، ولا يعني الفصل بينها قطع الصلة بينها بصورة كاملة، وإنما يقصد إقامة توازن وتعاون بين هذه السلطات.

وهناك خلاف حول وجود هذا المبدأ في الفقه السياسي الإسلامي أو عدم وجوده، المهم أن الإسلام يمنع الاستبداد والتعسف، وقد عرفته الدولة الإسلامية في تاريخها وتطور الأوضاع فيها، مع العلم بأن التشريع في الإسلام لله عز وجل، فانفصال السلطات أو توحيدها لا يغير من الأمر شيئا لأن الكل يأخذ من معين واحد، ويكشفون عن حكم الله ولا ينشئون. فإذا كان الغرض من الفصل بين السلطات هو ضمان حقوق وحرريات الأفراد فإن الإسلام قد أقام دولته على هذا<sup>(٢)</sup>، وكل واحد في سلطة معينة مقيد بما عليه عليه شريعة الله، وللأمة حق عزل الخليفة إن حاد عن الشريعة باتفاق كما مر بنا في الباب الأول.

### ٤- ضمان الرقابة على السلطات

ويطلقون عليه الرقابة القضائية على دستورية القوانين، وهذا الضمان يحمي الأفراد وحرياتهم وحقوقهم من السلطات الحاكمة، وهذا المبدأ عرفه الفقه السياسي الإسلامي في ظل نظام ديوان المظالم، ونظام الحسبة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

#### (أ) ديوان المظالم

وَوَظَرَ الْمَظَالِمُ هُوَ قَوْدُ الْمُتَظَالِّينَ إِلَى التَّنَاصُفِ بِالرَّهْمَةِ وَزَجْرُ الْمُتَنَازِعِينَ عَنِ التَّجَاهِدِ بِالِهَيْبَةِ<sup>(٣)</sup>

(١) د/ وهبة الزحيلي: حق الحرية في العالم (ص ٦٥-٦٦).

(٢) د/ عبد الله محمد جمال الدين: نظام الدولة في الإسلام (ص ٢٠٢-٢١٢) بتصرف.

(٣) أبو يعلى: مرجع سابق (ص ٧٣).

ولما كانت ولاية المظالم تستهدف تعقب أشر أنواع الظلم وهو ظلم الولاة، وكبار رجال الدولة؛ فإنهم اشترطوا فيه أن يكون جليل القدر نافذ الأمر عظيم الهبة، ظاهر الفقه، قليل الطمع كثير الورع، وقد اشترط الفقهاء أن يحضر مجلس الذي يتولى ديوان المظالم خمسة أصناف:

أَحَدُهُمُ: الْحِمَاءُ وَالْأَعْوَانُ لِجَذْبِ الْقَوِيِّ وَتَقْوِيمِ الْجَرِيِّ.

وَالصَّنْفُ الثَّانِي: الْقَضَاءُ وَالْحُكَّامُ لِإِسْتِعْلَامِ مَا يَثْبُتُ عَنْدَهُمْ مِنَ الْحَقُوقِ وَمَعْرِفَةِ مَا يَجْرِي فِي مَجَالِيهِمْ بَيْنَ الْحُصُومِ.

وَالصَّنْفُ الثَّلَاثُ: الْفُقَهَاءُ لِتَرْجِعَ إِلَيْهِمْ فِيمَا أَشْكَلَ وَيَسْأَلَهُمْ عَمَّا اشْتَبَهَ وَأَعْضَلَ.

وَالصَّنْفُ الرَّابِعُ: الْكُتَّابُ لِيُثْبِتُوا مَا جَرَى بَيْنَ الْحُصُومِ وَمَا تَوَجَّبَ لَهُمْ أَوْ عَلَيْهِمْ مِنَ الْحَقُوقِ.

وَالصَّنْفُ الْخَامِسُ: الشُّهُودُ لِيُشْهِدَهُمْ عَلَى مَا أَوْجَبَهُ مِنْ حَقٍّ وَأَمَضَاهُ مِنْ حُكْمٍ وَيَخْتَصِ وَالِي الْمَظَالِمِ بِمَا يَلِي:

١- النَّظَرُ فِي تَعَدِّي الْوَلَاةِ عَلَى الرَّعِيَّةِ وَأَخْذِهِمْ بِالْعَسْفِ فِي السَّيَرَةِ، ، فَيَكُونُ لِسِيرَةِ الْوَلَاةِ مَنَصَّفَةً عَنْ أَخْوَالِهِمْ مُسْتَكْشِفَةً لِقَوِيَّتِهِمْ إِنْ أَنْصَفُوا وَيَكْفُهُمْ إِنْ عَسَفُوا، وَيَسْتَبْدِلُ بِهِمْ إِنْ لَمْ يُنْصَفُوا.

٢- جَوْرُ الْعَمَالِ فِيمَا يَجِبُونَهُ مِنَ الْأَمْوَالِ.

٣- كُتَابُ الدَّوَاوِينِ لِأَتَمِّهِمْ أَمْنَاءَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى ثُبُوتِ أَمْوَالِهِمْ.

٤- تَطْلُؤُ الْمُسْتَرْزِقَةِ مِنْ نَقْصِ أَرْزَاقِهِمْ أَوْ تَأْخِيرِهَا عَنْهُمْ وَإِجْحَافِ النَّظَرِ بِهِمْ

٥- رَدُّ الْغَضُوبِ، وَهِيَ ضَرْبَانِ:

أَحَدُهُمَا: مَا اغْتَصَبَهُ وَلَاؤُهُ الْجَوْرُ

وَالثَّانِي: مِنَ الْغَضُوبِ مَا تَغَلَّبَ عَلَيْهَا دَوُو الْأَيْدِي الْقَوِيَّةِ فَهَذَا مَوْقُوفٌ عَلَى تَطْلُؤِ أَرْزَاقِهِ

٦- مُشَارَفَةُ الْوُقُوفِ (جمع وقف) وَهِيَ صَرْبَانٍ: عَامَّةٌ وَخَاصَّةٌ، فَأَمَّا الْعَامَّةُ فَيُمَضِّيهَا عَلَى شُرُوطٍ وَأَقْفِهَا، وَأَمَّا الْوُقُوفُ الْخَاصَّةُ فَإِنَّ نَظَرَهُ فِيهَا مَوْقُوفٌ عَلَى تَقْلَمِ أَهْلِهَا.

٧- تَنْفِيذُ مَا وَقَفَ الْقَضَاءُ مِنْ أَحْكَامِهَا لِضَعْفِهِمْ عَنْ إِنْفَادِهَا وَعَجْزِهِمْ عَنِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ لِتَعَزُّزِهِ وَقُوَّةِ يَدِهِ أَوْ لِعُلُوِّ قَدْرِهِ وَعَظَمِ خَطَرِهِ.

٨- النَّظَرُ فِيهَا عَجَزَ عَنْهُ النَّاطِرُونَ مِنَ الْحِسْبَةِ فِي الْمَصَالِحِ الْعَامَّةِ.

٩- مُرَاعَاةُ الْعِبَادَاتِ الظَّاهِرَةِ كَالْجَمْعِ وَالْأَعْيَادِ وَالْحَجِّ وَالْجِهَادِ.

١٠- النَّظَرُ بَيْنَ الْمُتَسَاجِرِينَ وَالْحُكْمِ بَيْنَ الْمُتَنَازِعِينَ<sup>(١)</sup>.

وهذا النظام اقرب ما يكون لنظام مجلس الدولة أو المحاكم العليا التي تنشئها الدولة في ظروف معينة؛ لأن اختصاصاتها تفوق اختصاصات القضاء في أمور كثيرة<sup>(٢)</sup>.

(ب) نظام الحسبة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

الحِسْبَةُ: هِيَ أَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ إِذَا ظَهَرَ تَرْكُهُ وَنَهْيٌ عَنِ الْمُنْكَرِ إِذَا أَظْهَرَ فَعَلَهُ. وَهِيَ وَظِيفَةٌ يَتَعَيَّنُ فِيهَا مِنْ قَبْلِ الْوَالِي، تَفْتَرِقُ عَنْ مِمَارَسَةِ وَاجِبِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ تَطَوُّعًا فَلِكُلِّ أَحْكَامِهِ<sup>(٣)</sup>.

وَأَسَاسُ هَذَا النِّسْيَانِ وَتِلْكَ الْوِظِيفَةُ الْفَرَانُ الْكَرِيمِ: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

وكذلك السنة النبوية «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده... الحديث».

أما الأمر بالمعروف بالنسبة للمحتسب فينقسم ثلاثة أقسام: أَحَدُهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِحُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى. وَالثَّانِي: مَا يَتَعَلَّقُ بِحُقُوقِ الْآدَمِيِّينَ، وَالثَّالِثُ: مَا يَكُونُ مُشْتَرَكًا بَيْنَهُمَا. وَمَا يَمُ فِي

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق (ص ١٣٤-١٣٨).

(٢) د/ صبحي الصالح: النظم الإسلامية، الطبعة الثالثة - بيروت، ١٩٧٦م، (ص ٣٢٥).

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق (ص ٣٤٩).

موطن البحث هنا هو القسم الثاني والثالث.

فَأَمَّا الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ فِي حُقُوقِ الْأَدَمِيِّينَ فَصَرَّيَانِ: عَامٌّ وَخَاصٌّ.

فَأَمَّا الْعَامُّ. فَكَالْبَلَدِ إِذَا تَعَطَّلَ شُرْبُهُ أَوْ اسْتَهْدَمَ سُورُهُ أَوْ كَانَ يَطْرُقُهُ بَنُو السَّبِيلِ مِنْ ذَوِي الْحَاجَاتِ فَكَفُّوا عَنْ مَعُونَتِهِمْ، فَإِنْ كَانَ فِي بَيْنِ الْمَالِ مَالٌ لَمْ يَتَوَجَّهْ عَلَيْهِمْ فِيهِ صَرَرٌ أَمَرَ بِإِصْلَاحِ شُرْبِهِمْ وَبِنَاءِ سُورِهِمْ وَبِمَعُونَةِ بَنِي السَّبِيلِ فِي الْإِجْتِنَابِ بِهِمْ؛ لِأَنَّهَا حُقُوقٌ تَلَزَمُ بَيْنَ الْمَالِ دُونَهُمْ.

وَأَمَّا الْخَاصُّ: فَكَالْحُقُوقِ إِذَا مُطِلَّتِ وَالذُّبُونِ إِذَا أُخْرِثَ فَلِلْمُخْتَسِبِ أَنْ يَأْمُرَ بِالْخُرُوجِ مِنْهَا مَعَ الْمَكْنَةِ إِذَا اسْتَعْدَاهُ أَصْحَابُ الْحُقُوقِ.

وَأَمَّا الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ فِيمَا كَانَ مُشْتَرَكًا بَيْنَ حُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى وَحُقُوقِ الْأَدَمِيِّينَ فَكَأَخْذِ الْأَوَّلِيَاءِ بِنِكَاحِ الْأَيَامَى أَكْفَاءَهُنَّ إِذَا طَلَبْنَ وَالزَّامِ النِّسَاءِ أَخْكَامَ الْعِدَّةِ إِذَا فُورِقْنَ وَلَهُ تَأْدِيبُ مَنْ خَالَفَ فِي الْعِدَّةِ مِنَ النِّسَاءِ، وَمَنْ نَفَى وَلَدًا قَدْ ثَبَتَ فِرَاشُ أُمِّهِ وَلِحُوقِ نَسَبِهِ أَخْذَهُ بِأَخْكَامِ الْأَبَاءِ جَبْرًا وَعَزَّزَهُ عَنِ النَّفْيِ أَدْبًا، وَيَأْخُذُ السَّادَةُ بِحُقُوقِ الْعَبِيدِ وَالْإِمَاءِ وَأَنْ لَا يُكَلَّفُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا لَا يُطِيقُونَ، وَكَذَلِكَ أَرْبَابُ الْبَهَائِمِ يَأْخُذُهُمْ بِمُلُوفَتِهَا إِذَا قَصَّروا وَأَنْ لَا يَسْتَعْمِلُوهَا فِيمَا لَا تُطِيقُ. وَمَنْ أَخَذَ لِقِيطًا وَقَصَّرَ فِي كِفَالَتِهِ أَمَرَهُ أَنْ يَقُومَ بِحُقُوقِ التِّقَاطِ مِنَ الزَّيَامِ كِفَالَتِهِ أَوْ تَسْلِيمِهِ إِلَى مَنْ يَلْتَزِمُهَا وَيَقُومُ بِهَا، وَعَلَى نَظَائِرِ هَذَا الْإِتْلَالِ يَكُونُ أَمْرُهُ بِالْمَعْرُوفِ فِي الْحُقُوقِ الْمُشْتَرَكَةِ<sup>(١)</sup>.

وَأَمَّا النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرَاتِ فَيَنْقَسِمُ ثَلَاثَةً أَنْسَامًا:

أَحَدُهَا: مَا كَانَ مِنْ حُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى.

وَالثَّانِي: مَا كَانَ مِنْ حُقُوقِ الْأَدَمِيِّينَ.

وَالثَّالِثُ مَا كَانَ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْحَقَّيْنِ.

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق (ص ٣٥٤-٣٥٨)، النووي: روضة الطالبين (١٠/٢١٨).

وَأَمَّا مَا يُنْكَرُ مِنْ حُقُوقِ الْأَدَمِيِّينَ الْمُخَصَّصَةِ فَمِثْلُ أَنْ يَتَعَدَّى رَجُلٌ فِي حَدِّ لِحَارِهِ أَوْ فِي حَرِيمٍ لِذَارِهِ أَوْ فِي وَضْعِ أَجْذَاعٍ عَلَى جِدَارِهِ، وَلَوْ قَصَّرَ الْأَجِيرُ فِي حَقِّ الْمُسْتَأْجِرِ فَتَقْصَهُ مِنَ الْعَمَلِ أَوْ اسْتِزَادَهُ فِي الْأَجْرَةِ مَنَعَهُ مِنْهُ وَأَنْكَرَهُ عَلَيْهِ إِذَا تَخَاصَّصَا إِلَيْهِ كَذَلِكَ عَلَيْهِ مَرَاqَبَةُ أَصْحَابِ الْمَهْنِ وَالْحِرَفِ، وَأَمَّا مَا يُنْكَرُ مِنَ الْحُقُوقِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ حُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى وَحُقُوقِ الْأَدَمِيِّينَ فَكَأَنَّكَ مِنَ الْإِشْرَافِ عَلَى مَنَازِلِ النَّاسِ<sup>(١)</sup>.

٥- ضمان الحماية القضائية.

القضاء في الشريعة الإسلامية يركز على أصول جامعة وقواعد كلية ذات عمق في تحصيل مصالح العباد ودرء الشرور والفساد لتحفظ لهم الحقوق وتجلب لهم الأمن وتشر العدل في شتى صور حياتهم ومناشطها المختلفة.

جاءت الشريعة الإسلامية، فأقرت الحقوق بجميع أنواعها، وأعطت كل ذي حق حقه، ورسمت الطريق في كيفية استعمال هذه الحقوق وأساليب ممارستها بما يحقق التكافل الاجتماعي والتضامن بين الأفراد وبما يؤمن الاستقرار في المعاملات بشتى صورها وبما يوازن بين الملكية الخاصة والمصالح العامة وفق النظرية المعروفة في الفقه الإسلامي المسماة (نظرية منع التعسف في استعمال الحق) ولكن لما كانت النفس البشرية قد جبلت على حب الذات والأنانية، والطمع بما في أيدي الناس، والاعتداء على حقوق الآخرين، ومحاولة سلبها أو الاستئثار بها أو الاستيلاء عليها إما بالقوة وإما بالحيل، لذا أقامت الشريعة الإسلامية نظام القضاء لحفظ الحقوق، وإقامة العدل، وتطبيق الأحكام، وصيانة الأنفس، والأعراض، والأموال، ومنع الظلم والاعتداء، وليستب الأمن في المجتمع وتسود الطمأنينة ويعم الخير، ولما كان نظام القضاء في الإسلام أروع الأنظمة، وأدقها في تحقيق مقاصده والوصول لغاياته وأهدافه وقد قام القضاء على أسس ومبادئ راسخة امتلأت بها مصنفات الفقهاء ليس هنا

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق (ص ٣٦٨-٣٧٢).

موطن بحثها<sup>(١)</sup> ولكن أذكر بعض الأمثلة التطبيقية التي نبعت من أسس القضاء في الإسلام، وهي:

١- حادثة المرأة من بني مخزوم التي سرق حلياً وقطيفة، فبعث قومها أسامة بن زيد بن حارثة ليشفع فيها، فرده الرسول ﷺ قائلاً: «يا أسامة أتشفع في حد من حدود الله؟ وإيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرق لقطعت يدها»<sup>(٢)</sup>.

٢- حادثة تنفيذ عمر بن الخطاب حد الشرب في قدامة بن مظعون الجمحي<sup>(٣)</sup>، وكان صهر عمر بن الخطاب على أخته، وقيل هو خال أم المؤمنين حفصة ؓ بنت عمر وأخيها

(١) ينظر في ذلك بالتفصيل: السرخسي: المبسوط (٦/ ٧١، ٣٦٣) وما بعدها الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٤/ ١٢٩) وما بعدها، ابن رشد: بداية المجتهد (٢/ ٣٥٩) وما بعدها، الشربيني: مغني المحتاج (٤/ ٣٧٢) وما بعدها، ابن قدامة: المغني (٨/ ١٥٥)، (١٠/ ١٨٦)، (١١/ ٣٨١) وما بعدها (١٤/ ٦٥)، الشيخ / محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، دار سحنون - تونس، دار السلام، ط ٢، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، (ص ١٩١-١٩٨). ابن القيم: أعلام الموقعين (١/ ٨٩)، والإنصاف للمرادوي (١٢/ ٦٦)، وجامع البيان عن تأويل القرآن لابن جرير الطبري (٥/ ٣٢٢)، وأحكام القرآن لابن العربي (١/ ٦٣٨).

(٢) أخرجه البخاري من حديث عائشة ؓ في كتاب الحدود، باب كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان رقم (٦٧٨٨). ومسلم في كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره، والنهي عن الشفاعة في الحدود رقم (١٦٨٨)، (٣/ ١٣١٥).

(٣) أخرجه النسائي في السنن الكبرى بلفظ: عن ابن عباس ؓ أن قدامة بن مظعون شرب الخمر بالبحرين فشهد عليه ثم سئل فأقر أنه شربه فقال له عمر بن الخطاب: ما حملك على ذلك فقال: لأن الله يقول: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة: ٩٣] وأنا منهم أي: من المهاجرين الأولين ومن أهل بدر وأهل أحد فقال للقوم أجيئوا الرجل فسكتوا فقال لابن عباس: أجب فقال: إنها أنزلها عذراً لمن شربها من الماضين قبل أن تحرم، وأنزل ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْمِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ وَجَسٌّ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [البقرة: ٢١] حجة على الباقيين ثم سأل من عنده عن الحد فيها فقال يحيى بن أبي طالب: إنه إذا شرب هذى وإذا هذى اقترى فاجلدوه ثمانين. السنن الكبرى للنسائي رقم (٥٢٨٩)، (٣/ ٢٥٣).

عبد الله بن عمر بن الخطاب، وكان أميراً على البحرين<sup>(١)</sup>.

٣- حادثة جبلية بن الأيهم الذي داس على رذائه أعرابي وهو يطوف حول الكعبة، فكبر ذلك عليه وهو أمير في قومه، فلطم الأعرابي المسلم، فشكا الأعرابي إلى عمر بن الخطاب فقضى بلطم الأمير على الملا<sup>(٢)</sup>.

والناظر بدراسة دقيقة للجزئيات الفقهية في القواعد التي قررها فقهاء الإسلام لسير النظر في القضايا المعروضة على القاضي الشرعي يجدها تتفق على الانطلاقة من قاعدة تحقيق المساواة والحرص على أن يكون هذا المبدأ أساساً من أسس القضاء في الإسلام من وجوه متعددة، وأن على القاضي أن يكون حيادياً فلا ينحاز لأحد دون أحد، وأن يعتبر طرفي الخصومة على قدم المساواة، وأن يتجرد عن كل مصلحة له أو علاقة مع أحدهما؛ ولذلك نعرض بعض الصور التي توضح لنا عناية الشريعة بذلك في الأحكام التالية المقررة عند مجتهدي الشريعة:

١- يجب على القاضي أن يساوي بين الخصوم في مجلس القضاء في كل شيء، بالجلوس والسلام والنظر والمخاطبة، قال ابن القيم رحمته الله: (إذا عدل الحاكم في هذا بين الخصمين فهو عنوان عدله في الحكومة فمتى خص أحد الخصمين بالدخول عليه أو القيام له أو بصدر المجلس والإقبال عليه والبشاشة له والنظر إليه كان عنوان حيفه وظلمه. . وفي تخصيص أحد الخصمين بمجلس أو إقبال أو إكرام مفسدتان إحداها: طمعه في أن تكون الحكومة له فيقوى قلبه وجنانه، والثانية أن الآخر يأس من عدله ويضعف قلبه وتنكسر محبته)<sup>(٣)</sup>.

(١) صحيح البخاري في كتاب المغازي، باب شهود الملائكة بدرأ رقم (٤٠١١).

(٢) أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى (١/٢٦٥).

(٣) ابن القيم: أعلام الموقعين (١/٨٩)، المغني لابن قدامة (١٤/٦٢).

٢- يمنع القاضي من النظر في دعوى أقاربه، لتأمين حياده تجاه الخصوم. قال الفقهاء: ولا ينفذ حكمه لنفسه ولا لمن لا تقبل شهادته له كوالده وولده وزوجته ولا على عدوه<sup>(١)</sup>.

٣- الشريعة حرمت على القاضي مسارة أحد الخصمين دون الآخر، أو تلقينه حجته، أو تعليمه كيف يدعي إلا أن يترك ما يلزمه ذكره في الدعوى ليتضح للقاضي تحرير الدعوى<sup>(٢)</sup>.

٤- أن الشريعة حرمت على القاضي أن يضيف أحد الخصمين أو يستضيفه لئلا يكون إعانة على خصمه وكسر قلبه، وهكذا حرمت الشريعة على القاضي أن يقبل الهدية ممن لم يكن يديه قبل ولايته أو ممن كانت له حكومة مطلقاً؛ لأن قبولها ممن لم تجر عاداته بمهادته ذريعة إلى قضاء حاجته فيقوم عنده شهوة لقضاء حاجته. كل ذلك لقاعدة سد الذرائع المعتبرة في الشريعة<sup>(٣)</sup>.

٥- إن الشريعة منعت القاضي من الحكم بعلمه وهو الراجح من قولي العلماء منعاً لانتهامه وتحيزه، والظعن في حياده<sup>(٤)</sup>.

٦- أن الفقهاء ذكروا أنه يكره للقاضي أن يبيع أو يشتري بنفسه، ولكن يجعل له وكيلًا لا يعرف به خشية المحاباة وحفاظاً على الحياد المطلوب<sup>(٥)</sup>. فمن الأمثلة السالفة تظهر صورة القاضي في ظلال التشريع الإسلامي، وهي صورة نسبية لا يمكن أن توصف بالتقيد والجمود، ولا يوصف بالقاضي المطلق؛ لأن القاضي إنسان مهما حاول التجرد والتزاهة فلا يعطى الحرية المطلقة.

(١) المغني لابن قدامة (٨/١٥٥)، (١٠/١٨٦)، والإنصاف للمرادوي (١٢/٦٦)، وجامع البيان عن تأويل القرآن لابن جرير الطبري (٥/٣٢٢)، وأحكام القرآن لابن العربي (١/٦٣٨).

(٢) المغني لابن قدامة (١٤/٦٥).

(٣) المغني لابن قدامة (١٤/٥٨، ٦١، ٦٤).

(٤) ابن القيم: أعلام الموقعين (٣/١٤٣).

(٥) السنن الكبرى للبيهقي (١٠/١٠٧)، وروضة الطالبين للنووي (١١/١٤٢).



### المبحث الثالث:

#### الحقوق السياسية للمواطنة<sup>(١)</sup>

الحقوق السياسية: «هي الحقوق التي يساهم الفرد بواسطتها في إدارة شؤون البلاد أو في حكمها»<sup>(٢)</sup>، أو هي «الحقوق التي يكتسبها الفرد باعتباره عضواً في هيئة سياسية - أي دولة - لحق تولي الوظائف العامة وحق الانتخاب وحق الترشيح»<sup>(٣)</sup>.

فهذه الحقوق يكتسبها الفرد باعتباره مواطناً في دولة ما، والمراد بحثه: هي حقوق المواطن السياسية في الدولة الإسلامية، وما يتفرع عنها من حقوق، وأساس هذه الحقوق في الفقه الإسلامي، هو مبدأ الشورى الذي يعبر عن إرادة وضمير الرأي العام<sup>(٤)</sup>.

وسوف يناقش الباحث الحقوق السياسية للمواطنة في مطلبين: المطلب الأول: حق تولي الوظائف العامة، والمطلب الثاني: حق الانتخاب والترشيح

#### المطلب الأول: حق تولي الوظائف العامة

تعرف الوظيفة العامة في الاصطلاح القانوني بأنها «خدمة عامة يؤديها موظف عام للأفراد أو للدولة أو أحد فروعها أو مصالحها العامة في نطاق قانوني معين يحدد علاقته بمن يؤدي إليهم هذه الخدمة وعلاقتهم به منظمًا لحقوقه وواجباته الوظيفية»<sup>(٥)</sup>.

(١) سار الباحث في مناقشة أنواع الحقوق على طريقة القانونيين وتقسياتهم للحقوق نظراً لحداثة موضوع البحث وسهولة تناوله بهذه الطريقة، هذا إلى جانب أن هذا التقسيم لا يتعارض مع تقسيات الحق عند الفقهاء؛ لأن المقصود بحق الله تعالى الخالص وهو ما يتعلق به النفع العام فلا يختص به أحد، هو ما يسمى الآن حق المجتمع أو النظام العام أما حقوق العباد وهي التي يتعلق بها مصلحة خاصة فهي تسمى في القانون الوضعي بالنظام الخاص أو القانون الخاص. د/ محمد طوموم: الحق في الشريعة الإسلامية (ص ٢٠، ٢٦)، المكتبة المحمودية، ط ٢، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

(٢) د/ جابر جاد عبد الرحمن: القانون الدولي الخاص (١/ ٢٧٢).

(٣) د/ عبد الرازق السنهوري وحشمت أبو ستيت: أصول القانون (ص ٢٦٨).

(٤) د/ وهبة الزحيلي: حق الحرية في العالم ن دار الفكر - دمشق، ط ٣، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، (ص ١١١).

(٥) د/ طلعت حرب محفوظ محمد: مبدأ المساواة في الوظيفة العامة، الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٩ م، (ص ٤٦).

وفي المفهوم الإسلامي «تكليف بخدمة اجتماعية محددة السلطة لقاء أجر معين»<sup>(١)</sup>. وطبيعة هذا الحق كما يبدو من التعريف أنه تكليف من الدولة الإسلامية لمواطنيها بتولي الوظائف العامة لتقديم خدمة معينة للدولة وللناس عن طريق هذه الوظيفة، وإطلاق كلمة (حق) على هذا التكليف من باب (التسامح)، أو للدلالة على أن تولي الوظائف العامة من باب المباح<sup>(٢)</sup>، ومادام تكليفا من الدولة فله شروط لمن يقوم به، يطلق عليها شروط المنصب. والدليل على أنها تكليف وليست حقا للفرد في دار الإسلام:

١- حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، قال: دخلت على النبي أنا ورجلان من قومي فقال أحد الرجلين أمرنا يا رسول الله وقال الآخر مثله فقال: «إنا لا نولي هذا من سألناه ولا من حرص عليه»<sup>(٣)</sup>، ووجه الدلالة بهذا الحديث، أنه لو كان تولي الوظائف حقا للمسلم بمعنى إلزام الدولة بإجابه إذا طلبه لما كان طلبه سببا في منعه؛ لأن صاحب الحق لا يمنع من أدائه إذا طلبه أو حرص عليه، لأن الحقوق لا تسقط بالمطالبة بل تتأكد<sup>(٤)</sup>.

ولهذا فإن السلف كرهوا طلب التولية أي الإمارة والحرص عليها، وهذا لا يتناقض مع وجوبها على من تعين عليه بتكليف من الإمام أو عند الضرورة يقول ابن حجر «ويستثنى من ذلك من تعين عليه، كأن يموت الوالي ولا يوجد بعده من يقوم بالأمر غيره، وإذا لم يدخل في ذلك يحصل الفساد بضيايع الأحوال، قلت: وهذا لا يخالف ما فرض في الحديث الذي قبله من الحصول بالطلب أو بغير طلب، بل في التعبير بالحرص إشارة إلى أن من قام بالأمر عند

(١) د/ طلعت حرب محفوظ محمد: مبدأ المساواة في الوظيفة العامة، (ص ٩٦).

(٢) د/ عبد الكريم زيدان: نظرات في الشريعة الإسلامية (ص ٣٢٢)، وأحكام الذميين والمستأمنين، (ص ٧٧).

(٣) البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الأحكام، باب: ما يكره من الحرص على الإمارة، حديث رقم (٢١٤٢)، (٢/٢٦١٤).

(٤) د/ عبد الكريم زيدان: نظرات في الشريعة الإسلامية (ص ٣٢٢)، وأحكام الذميين والمستأمنين، (ص ٧٨).

خشية الضياع يكون كمن أعطى بغير سؤال؛ لفقد الحرص غالباً عن هذا شأنه، وقد يغتفر الحرص في حق من تعين عليه لكونه يصير واجبا عليه<sup>(١)</sup>.

٢- وعن أبي ذر قال: قلت يا رسول الله ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي ثم قال: «يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وتدامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها»<sup>(٢)</sup>، ووجه الدلالة أن أبا ذر طلبها، فمنعها منه رسول الله، لعدم توفر شروطها فيه، ولو كانت حقاً لكل أحد ما منعها رسول الله من أبي ذر.

والغرض من الوظيفة العامة في النظام الإسلامي ينحصر في أمور: منها تحصيل الرزق الحلال، أو القيام بها حسبة ابتغاء رضا الله هذا بالنسبة للفرد، أما فيما يخص الدولة؛ فإن تولية الوظائف العامة تمكنها من القيام بواجباتها من دفع الأضرار عن الناس وجلب المصالح لهم، وتنفيذ الواجبات الدينية، وتحقيق العدل بين الناس، والوظيفة العامة في الفقه الإسلامي لا تعطي لمن يتولاها ميزة عن غيره من المواطنين، ففي أعلى قمتهما متمثلة في الخليفة أو الإمام تجعله واحداً من الناس أجيراً عند الأمة يعمل على خدمتها ورعايتها.

يقول ابن خلدون موضحاً الغرض من الوظيفة العامة «اعلم أن السلطان في نفسه ضعيف يحمل أمراً ثقیلاً، فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه: وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنة فما ظنك بسياسة نوعه ومن استرعاه الله من خلقه وعباده. وهو محتاج إلى حماية الكافة من عدوهم بالمدافعة عنهم، وإلى كف عدوان بعضهم على بعض في أنفسهم بإمضاء الأحكام الوازنة فيهم، وكف العدوان عليهم في أموالهم بإصلاح سابلتهم<sup>(٣)</sup>، وإلى حملهم على مصالحهم، وما نعمهم به البلوى في معاشهم ومعاملاتهم من

(١) ابن حجر: فتح الباري (١٣/١٢٦).

(٢) صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، حديث رقم (١٨٢٥)، (١٤٥٧/٢).

(٣) السابلة: أي أبناء السبيل وهم الغرباء الذين تقطع بهم السفر والطريق، هامش (٤) المقدمة للمحقق (ص ٢٩٤).

تفقد المعاش والمكايل والموازين، حذراً من التطفيف، وإلى النظر في السكة بحفظ النقود التي يتعاملون بها من الغش»<sup>(١)</sup>.

وقال الماوردي موضحاً أهميتها «وَلَا نَمَّا وَكُلَّ إِلَى الْإِمَامِ مِنْ تَذْيِيرِ الْأُمَّةِ لَا يَقْدِرُ عَلَى مُبَاشَرَةِ جَمِيعِهِ إِلَّا بِاسْتِنَابَةٍ، وَنَبَاتَةِ الْوَزِيرِ الْمُشَارِكِ لَهُ فِي التَّذْيِيرِ أَصَحُّ فِي تَنْفِيذِ الْأُمُورِ مِنْ تَقَرُّدِهِ بِهَا لِيَسْتَظْهَرَ بِهِ عَلَى نَفْسِهِ وَبِهَا يَكُونُ أَبْعَدُ مِنَ الزَّلَلِ وَأَمْنَعُ مِنَ الْحَلَلِ». واستدل على ذلك «وَلَيْسَ يَمْتَنِعُ جَوَارُ هَذِهِ الْوَرَاةِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى حِكَايَةَ عَنْ نَبِيِّ مُوسَى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: ﴿وَأَجْعَلْ لِي وَزيراً مِنْ أَهْلِي﴾ هَرُونَ أَخِي ﴿أَشَدُّ بِهِ أَرْزَى﴾ وَأَشْرَكَهُ فِي أَمْرِي ﴿طه: ٢٩-٣٢﴾ فَإِذَا جَارَ ذَلِكَ فِي النَّبُوَّةِ كَانَ فِي الْإِمَامَةِ أَجْوَرُ»<sup>(٢)</sup>.

أما بالنسبة للأحق بتولي الوظائف العامة في الإسلام، فإن نظام العمل في الإسلام يحميه مبدأ أساسي هام، وهو تولية الأصلح والأكثر كفاية للقيام بالعمل الذي يوكل إلى أي شخص وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية «فيجب على ولي الأمر أن يولي على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل قال النبي ﷺ: «من ولي من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً وهو يجده من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله».

وفي رواية «من قلد رجلاً عملاً على عصابة وهو يجده في تلك العصابة أَرْضَى منه فقد خان الله ورسوله وخان المؤمنين»<sup>(٣)</sup>، وقال عمر بن الخطاب ؓ: «من ولي من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً لمودة أو قرابة بينهما فقد خان الله ورسوله والمسلمين»<sup>(٤)</sup>.

وينبغي أن يعرف الأصلح في كل منصب فإن الولاية لها ركنان: القوة والأمانة كما قال تعالى: ﴿إِنْ خَيْرٌ مِّنْ أَسْتَفْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [الفصص: ٢٦].

(١) ابن خلدون: مرجع سابق (ص ٢٩٤).

(٢) الماوردي: الحكام السلطانية، مرجع سابق (ص ٥٠).

(٣) رَوَاهُ الْحَاكِمُ فِي صَحِيحِهِ وَرَوَى بَعْضُهُمْ أَنَّهُ مِنْ قَوْلِ عُمَرَ لَابْنِ عُمَرَ رَوَى ذَلِكَ عَنْهُ، (٤/ ١٠٤).

(٤) ابن تيمية: السياسة الشرعية، مرجع سابق (ص ١٩)، السنة لابن أبي حاصم (١٤٦٢).

وقال صاحب مصر ليوسف عليه السلام: ﴿إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ [يوسف: ٥٤].  
وقال تعالى في صفة جبريل: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿ مُطَاعٌ ثَمَّ أَمِينٍ﴾ [التكوير: ١٩-٢١].

والقوة في كل ولاية بحسبها فالقوة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب وإلى الخبرة بالحروب والمخادعة فيها فإن الحرب خدعة وإلى القدرة على أنواع القتال والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنة وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام. والأمانة ترجع إلى خشية الله ولا يشتري بآياته ثمنًا قليلًا وترك خشية الناس وهذه الخصال الثلاث التي اتخذها الله على كل حكم على الناس في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَآخِشُوا وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

وهذا الذي ذكر لا خلاف فيه بين الفقهاء فيما يخص الرجال من مسلمي الدولة الإسلامية، ولكن الخلاف بين الفقهاء في جواز تولية المرأة، وتولية الذمي، وفيما يلي بيان ذلك:

#### (١) تولية المرأة للموظائف العامة

(١) حكم تولي المرأة للقضاء:

اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: المنع مطلقاً.

وهو قول الجمهور: (الحنابلة والشافعية والمالكية وزفر من الحنفية والزيدية)<sup>(١)</sup>.

قال ابن قدامة: (أن يكون بالغاً عاقلاً حراً ذكراً)<sup>(٢)</sup> قال الإمام القرافي: (وهو أن يكون

(١) الدسوقي: حاشية الدسوقي، دار الفكر، (١٢٩/٤)، القرافي: الذخيرة، دار الغرب (١١٦/١٠)،

التووي: المجموع، دار الفكر، (١٢٧/٢٠)، وابن قدامة: المغني (٣٩/٩)، البحر الزخار (١١٨/٦)،

وهو رأي فضيلة الشيخ جاد الحق علي جاد الحق، ينظر هدية مجلة الأزهر صفر ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

(٢) ابن قدامة: المغني، دار الفكر (٣٩/٩).

ذكرنا لأن قضاء الأنثى يمنع من زجر الظالمين وتنفيذ الحق<sup>(١)</sup>.

أدلة القول الأول:

١- قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤] وجه الاستدلال: أن (أل) هنا للاستغراق فتشمل جميع النساء والرجال في جميع الأحوال والأصل وجوب العمل بالعام حتى يأتي ما يخصه ولا يخصص هنا.

قال ابن كثير: (أي هو رئيسها، وكبيرها والحاكم عليها ومؤدبها إذ اعوجت، بما فضل الله بعضهم على بعض أي لأن الرجال أفضل من النساء والرجل خير من المرأة، ولهذا كانت النبوة مختصة بالرجال، وكذلك الملك الأعظم، وكذا منصب القضاء، وغير ذلك، فالرجل أفضل من المرأة في نفسه، وله الفضل عليها، والإفضال، فناسب أن يكون قيا عليها<sup>(٢)</sup>).

٢- قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ ... الآية [البقرة: ٢٨٢].  
وجه الاستشهاد: أن الله جعل شهادة المرأة نصف شهادة الرجل وعلل ذلك بقوله: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ فالمرأة الواحدة عرضة للنسيان والضللال فجعل معها أخرى تذكيرا لها وهذا في الشهادات فكيف بالقضاء الذي فيه حقوق الناس وليس من حفظ الحقوق تعريضها للنسيان والنقص.

وقد بين النبي ﷺ سبب ذلك كما في الحديث التالي: فقد روى البخاري في صحيحه عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: خرج رسول الله ﷺ في أضحية، أو في فطر إلى المصلى فمر على النساء، فقال ﷺ: «يا معشر النساء: تصدقن؛ فإنني أريتكن أكثر أهل النار»، فقلن: وبم يا رسول الله؟ قال: «تكثرن اللعن، وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب

(١) القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس: الذخيرة: دار الغرب (١٠/١١٦).

(٢) ابن كثير: مرجع سابق (٢/٢٩٢).

لِلْبَّ الرَّجُلِ الْحَازِمُ مِنْ إِحْدَاكُنْ»، قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: «أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟» قلن: بلى، قال: «فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل، ولم تصم؟» قلن: بلى، قال: «فذلك من نقصان دينها»<sup>(١)</sup>.

٣- قصة ملكة سبأ: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل: ٢٣] وجه الاستدلال:

أ- استنكار المدهد لوجود امرأة تحكم هؤلاء القوم.

ب- إزالة سليمان عليه السلام لملكها ولو كان ذلك سائغاً لأقرها عليه ودعاها للإسلام فقط ولكنه قال: ﴿أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ﴾.

ج- أنه أخذ ملكها خلسة بإرسال الجن له ولو كان حكمها جائز لما أزاله بالخلصة.

٤- قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ [الأحزاب: ٣٣].

وجه الاستدلال: أن الله أمر المرأة بالقرار في البيت والقضاء يوجب خروجها واختلاطها بالرجال بالبروز لهم مما ينافي الآية.

روى البخاري في صحيحه عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «قد أذن الله لكن أن تخرجن لحوائجكن»<sup>(٢)</sup>.

٥- من السنة: فلم يرد عن النبي ﷺ أنه ولي امرأة على القضاء أو إحدى الولايات العامة ولو كان ذلك حقاً لها لما حرمها منه النبي ﷺ.

(١) البخاري، كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، رقم (٢٩٨) (١/١١٦)، أخرجه مسلم في الإيمان باب بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات رقم (٧٩، ٨٠) (من نقصان عقلها) أي وجود الثانية معها لنسيانها وقلة ضبطها وهذا يشعر بنقص عقلها عن الرجل إجمالاً وأما تفصيلاً فقد تكون امرأة أكثر عقلاً من كثير من الرجال. (من نقصان دينها). أي إن ما يقع منها من العبادة وهي من أهم أمور الدين أنقص مما يقع من الرجل.

(٢) البخاري، كتاب النكاح، باب خروج النساء، رقم (٤٩٣٩)، (٥/٢٠٠٦).

- قوله ﷺ: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»<sup>(١)</sup>.

وذلك عندما أخبر أن بنت كسرى تولت الحكم بعد أبيها.

وجه الاستلال: أن النبي ﷺ جعل من أسباب عدم الفلاح تولي المرأة للولايات العامة والقضاء نوع من أنواع الولاية وإن كان الحديث جاء في موقف خاص فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

قال الصنعاني رحمه الله: «فيه دليل على أن المرأة ليست من أهل الولايات، ولا يحل لقومها توليتها لأن تجنب الأمر الموجب لعدم للفلاح واجب»<sup>(٢)</sup>.

قالت لجنة كبار علماء الأزهر في شرحها للحكم المستنبط من هذا الحديث: «وظاهر أن الرسول ﷺ لا يقصد مجرد الإخبار عن عدم فلاح هؤلاء القوم الذين يولون المرأة أمرهم لأن وظيفته ﷺ بيان ما يجب لأمته أن تفعله حتى تصل إلى الخير والفلاح، وما لا يجوز لها أن تفعله حتى تسلم من الشر والخسارة، وإنما يقصد نهى أمته عن مجارة الفرس في إسناد شيء من الأمور العامة إلى المرأة، وقد ساق ذلك بأسلوب من شأنه أن يبعث القوم الحريصين على خلاصهم وانتظام شملهم على الامتثال، وهو أسلوب القطع بأن عدم الفلاح ملازم لتولية المرأة أمراً من أمورهم، ولا شك أن النهي المستفاد من الحديث يمنع كل امرأة في كل عصر من العصور أن تتولى أي شيء من الولايات العامة، وهذا العموم تفيده صيغة الحديث وأسلوبه كما يفيد المعنى الذي كان من أجله المنع. وهذا ما فهمه أصحاب النبي ﷺ وجميع أئمة السلف، لم يستثنوا من ذلك امرأة ولا قوماً ولا شأناً من الشؤون فهم جميعاً يستدلون بهذا الحديث على حرمة تولي المرأة الإمامة الكبرى والقضاء وقيادة الجيوش وما إليها من الولايات العامة»<sup>(٣)</sup>.

(١) البخاري (٤/١٦١٠)، رقم (٤١٦٣)، النسائي (٨/٢٢٧)، البيهقي (٣/٩٠).

(٢) الصنعاني: سبل السلام، دار إحياء التراث، (٤/٩٦).

(٣) مجلة العربي سبتمبر ١٩٧٠م، (ص ٣٢).



٧- قول النبي ﷺ: «المراة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها»<sup>(١)</sup>.

وجه الدلالة: بيان أن أهم واجبات المرأة العامة التي تسأل عنها بين يدي الله تعالى (ديانة) هي على مسئوليتها عن بيتها، وهو صريح في أن هذا هو الواجب المقدم على غيره، ثم قام بالمتن من غيره في الولاية العامة ما تقدم من الأدلة، ويعضد هذا: صيغة الحديث من مبدئها حيث بينت مسئولية الواجبات على أفراد المؤمنين رجالاً ونساءً في الجملة - أعني الواجبات الاجتماعية بين الناس مع بعضهم - إذ قال ﷺ: «ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيت، والخادم راع في مال سيده ومسئول عن رعيت، والرجل راع في أهل بيته ومسئول عن رعيت، والخادم راع في مال سيده ومسئول عن رعيت، والمرأة...»<sup>(٢)</sup>.

قال في شرح السنة: معنى الراعي هنا الحافظ المؤمن على من يليه؛ أمرهم النبي ﷺ بالنصيحة فيما يلونه وحذرهم الخيانة فيه بإخباره أنهم مسئولون عنه، فالرعاية: حفظ الشيء وحسن التعهد، فقد استوى هؤلاء في الاسم (الراعي) وإن كانت معانيهم فيه مختلفة فرعاية الإمام: ولاية أمور الرعية، والحياطة من ورائهم وإقامة الحدود والأحكام فيهم، ورعاية الرجل أهله: بالقيام عليهم في النفقة وحسن العشرة، ورعاية المرأة في بيت زوجها بحسن التدبير في أمر بيته والتعهد لخدمته وأضيافه<sup>(٣)</sup>.

والحديث ظاهر في أن الأصل في المرأة العمل داخل البيت لا خارجه، وما عداه فيحتاج فيه إلى المبرر على الخروج، والولاية العامة قد علم الناس جميعاً أن الأصل فيها الخروج والبروز لا البقاء في البيت، ولأحمد من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «ما من راع يسأل

(١) البخاري كتاب الاستقراض، وأداء الديون والحجر والتفليس، باب العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه (٨٤٨/٢).

(٢) البخاري كتاب الاستقراض، وأداء الديون والحجر والتفليس، باب العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه (٨٤٨/٢).

(٣) للإمام الحسين بن مسعود البغوي: شرح السنة، حققه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، (٦٢/١٠) المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ - ١٩٩٣م.

يوم القيامة أقام أمر الله أم أضعاه»<sup>(١)</sup>.

ولابن حبان بسند صحيح عن أنس: «إن الله سائل كل راع استرعاه حفظ ذلك أو ضيعه»<sup>(٢)</sup>.

ويؤيد هذا الأصل المفهوم من الحديث ما قرره ابن حجر رحمته الله في شرح هذا الحديث: «قوله «المرأة راعية في بيت زوجها» إنما قيد بالبيت لأنها لا تصل إلى ما سواه غالباً إلا بإذن خاص». فإن تولته تكون مضية - في الغالب - لواجبها الأهم»<sup>(٣)</sup>.

ولقد جعل الإمام السيوطي هذا الحديث بمثابة تحديد الوالي والمولى عليه آخذاً ذلك من لفظ (راع) المستدعي رعيته. فقال: «كلكم راع أي حافظ مؤتمن صلاح ما قام عليه وما هو تحت نظره»<sup>(٤)</sup>.

٨- قوله ﷺ: «القضاة ثلاثة: اثنان في النار وواحد في الجنة: رجل عمل الحق ففُضِيَ به فهو في الجنة، ورجل قضى في الناس على جهل، فهو في النار، ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار»<sup>(٥)</sup>.

قال مجد الدين بن تيمية رحمته الله: «وهو دليل على اشتراط كون القاضي رجلاً، وأقر الشوكاني، إذ قال في النيل: «دل بمفهومه على خروج المرأة»<sup>(٦)</sup> أي من جواز أن تكون قاضية

(١) الإمام أحمد بن حنبل، المسند، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة (١٥/٢).

(٢) ابن حبان محمد بن حبان التميمي البستي، الصحيح، مؤسسة الرسالة، (٣٣٤/١٠).

(٣) ابن حجر، فتح الباري، طبعة دار السلام (١٣/١١٣).

(٤) السيوطي: الديباج على صحيح مسلم ابن الحجاج (٤/٤٤٦)، مراجعة: أبي إسحاق الحويني الأثري،

دار ابن عفا، الخبر - السعودية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

(٥) أخرجه أبو داود في كتاب الأقضية، باب في القاضي مخطوطة رقم (٣٥٧٣) (٣/٢٩٩)، وصححه الألباني

في صحيح سنن أبي داود رقم (٣٥٧٣) (٣/٢٩٩)، وفي صحيح سنن الترمذي رقم (١٣٢٢)

(٣/٦١٣)، وفي صحيح ابن ماجه رقم (٢٣١٥) (٢/٧٧٦).

(٦) الشوكاني: نيل الأوطار (٥/٦٦).

لقول الرسول ﷺ: «رجل علم الحق، ورجل قضى في الناس على جهل، ورجل عرف الحق».

٩- إجماع الصحابة رضي الله عنهم فلم يرد مخالفة لهم في المسألة والنبي ﷺ يقول: «عليكم بستي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي»<sup>(١)</sup>.

وما هذا الإجماع إلا تطبيقاً لما فهمه الصحابة رضي الله عنهم من النبي ﷺ.

١٠- أن المرأة تعرض لها عوارض مستمرة كالحيض والحمل والرضاع ونحوها مما قد يؤثر في الحكم بين الناس.

### القول الثاني:

جواز توليها القضاء فيما تصح شهادتها فيه (سوى الحدود والقصاص) وهو قول الأحناف وابن القاسم من المالكية<sup>(٢)</sup>.

قال الإمام الكاساني: وأما الذكورة فليست من شرط جواز التقليد في الجملة لأن المرأة من أهل الشهادات في الجملة إلا أنها لا تقضى بالحدود والقصاص لأنه لا شهادة لها في ذلك وأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة<sup>(٣)</sup>.

وجاء في مواهب الجليل<sup>(٤)</sup>: «وَرَوَى ابْنُ أَبِي مَرْيَمَ عَنْ ابْنِ الْقَاسِمِ جَوَّازَ وَلَايَةِ الْمَرْأَةِ، قَالَ ابْنُ عَرَفَةَ، قَالَ ابْنُ رَزْقُونٍ: أَظُنُّهُ فِيمَا تَجَوَّزَ فِيهِ شَهَادَتُهَا، قَالَ ابْنُ عَبْدِ السَّلَامِ: لَا حَاجَةَ لِهَذَا التَّأْوِيلِ لِإِحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ ابْنُ الْقَاسِمِ قَالَ كَقَوْلِ الْحَسَنِ وَالطَّيْرِيِّ بِإِجَازَةِ وَلَايَتِهَا الْقَضَاءَ مُطْلَقًا (قُلْتُ) الْأَظْهَرُ قَوْلُ ابْنِ رَزْقُونٍ؛ لِأَنَّ ابْنَ عَبْدِ السَّلَامِ، قَالَ فِي الرَّدِّ عَلَى مَنْ شَدَّ مِنْ الْمُتَكَلِّمِينَ وَقَالَ الْفِسْقُ لَا يَتَأَيَّ الْقَضَاءَ مَا نَصَّهُ: وَهَذَا ضَعِيفٌ جِدًّا؛ لِأَنَّ الْعَدَالََةَ شَرْطٌ فِي قَبُولِ الشَّهَادَةِ وَالْقَضَاءُ أَعْظَمُ حُرْمَةٍ مِنْهَا.

(١) المستدرک (١/ ١٧٤)، ابن حبان (١/ ١٧٩)، الترمذی (٥/ ٤٤)، أبو داود (٤/ ٢٠٠).

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع (٥/ ٤٣٨)، الخطاب: مواهب الجليل، (٦/ ٨٧-٨٨).

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع، مرجع سابق (٥/ ٤٣٨).

(٤) الكاساني: بدائع الصنائع (٥/ ٤٣٨)، الخطاب: مواهب الجليل (٦/ ٨٧-٨٨).

(قُلْتُ) فَجُعِلَ مَا هُوَ مُنَافٍ لِلشَّهَادَةِ مُنَافٍ لِلْقَضَاءِ فَكَمَا أَنَّ النُّكَاحَ وَالطَّلَاقَ وَالْعِتْقَ وَالْحُدُودَ لَا تُقْبَلُ فِيهَا شَهَادَتُهَا فَكَذَلِكَ لَا يَصِحُّ فِيهَا قَضَاؤُهَا.

أدلتهم:

(١) قياس القضاء على الشهادة فأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة... وهذا أقوى دليل لديهم.

(٢) قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾.

وجه الاستدلال: أن الآية عامة فتشمل الرجال والنساء ومن أعظم الأمانات أمانة القضاء.

(٣) وقوله ﷺ: «النساء شقائق الرجال»<sup>(١)</sup>.

وجه الاستدلال: أن اللفظة في الحديث عامة فلم تفرق بين القضاء وغيره

(٤) وقوله: «والمرأة راعية في بيت زوجها...».

وجه الاستدلال: فقالوا بها أن النبي ﷺ قد جعل لها الولاية في بيت زوجها فهذا دليل على أنها أهل للولاية.

القول الثالث:

الجواز المطلق وهو قول ابن حزم الظاهري وابن جرير الطبري وهو قول عند الأحناف<sup>(٢)</sup>

قال ابن حزم رحمه الله: (مَسْأَلَةٌ: وَجَائِزٌ أَنْ تَلِيَ الْمَرْأَةُ الْحُكْمَ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَقَدْ رَوَيْ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَنَّهُ وَلَّى الشَّفَاءَ امْرَأَةً مِنْ قَوْمِهِ الشُّوْقَ. فَإِنْ قِيلَ: قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ أَسْتَدُّوا أَمْرَهُمْ إِلَىٰ امْرَأَةٍ». قلنا: إِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الْأَمْرِ الْعَامِّ الَّذِي

(١) الترمذي (١/ ١٩٠)، الدرامي (١/ ٢١٥)، الدارقطني (١/ ١٣٣).

(٢) الماوردى: الأحكام السلطانية، (ص ٦٥).

هُوَ الْحِلَافَةُ. برهان ذَلِكَ: قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «الْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى مَالٍ زَوْجِهَا وَهِيَ مَسْتَوْلَةٌ، عَنْ رَعِيَّتِهَا». وَقَدْ أَجَازَ الْمَالِكِيُّ أَنَّ تَكُونَ وَصِيَّةً وَوَكِيلَةً وَلَمْ يَأْتِ نَصٌّ مِنْ مَنَعِهَا أَنْ تَلِيَ بَعْضَ الْأُمُورِ وَبِاللَّهِ تَعَالَى التَّوْفِيقُ<sup>(١)</sup>.

أدلتهم:

ومن خلال التأمل في أدلة القائلين بهذا القول قديما وحديثا فإنها ترجع بالجملة إلى ما يلي:

١ - أن الأصل الإباحة ولم يرد دليل صريح بالمنع.

٢ - قصة ملكة سبأ وأنها أثبتت حكمتها في الولاية وذلك بقولها: ﴿مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾، وقولها: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ [النمل: ٣٤].

٣ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨].

وجه الاستدلال: أن الله أمر بأداء الأمانات ومن أعظم الأمانات أمانة القضاء ثم إن اللفظ عام فيشمل المرأة والرجل على حد سواء.

٤ - استشارة النبي ﷺ لأم سلمة في عمرة الحديبية عندما رفض أصحابه التحلل فأشارت عليه أن يفعل التحلل أمامهم ويذبح الهدي ففعل عليه الصلاة والسلام واستجاب الصحابة له<sup>(٢)</sup>.

وجه الاستدلال: أن أم سلمة أظهرت حكمتها واستجاب لها النبي ﷺ فدل على وجود الحكمة عند النساء فلا يمنع من توليها للقضاء.

(١) ابن حزم: المحل (٩/ ٤٩٢).

(٢) البخاري (٢/ ٩٧٤) رقم (٢٥٨١)، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط.

٥- خروج عائشة رضي الله عنها قائدة للجيش في معركة الجمل.

وجه الاستشهاد: أن عائشة رضي الله عنها تولت قيادة الجيش ولو كان تولي المرأة للمناصب القيادية غير جائز لما تولت عائشة رضي الله عنها قيادة الجيش، ومن تلك المناصب منصب القضاء<sup>(١)</sup>.

٦- أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ولي امرأة اسمها الشفاء محتسبة في السوق فلو كان تولي المرأة للمناصب الكبرى محرماً لما فعل عمر ذلك<sup>(٢)</sup>.

٧- مشاركة الصحابيات في الجهاد أيام النبي صلى الله عليه وسلم فدل ذلك على تحمل المرأة للمشاقة وقدرتها على ذلك.

٨- قياس القضاء على الإفتاء: فيها أن المرأة يجوز لها الإفتاء كذلك يجوز لها القضاء إذ أنه لا فرق بينها فكل من الأمرين فيه بيان لحكم الله.

٨- الاستدلال بما حصل لشجرة الدر التركية وأنها تولت الولاية العامة ثلاثة أشهر ولم يرد استنكار العلماء لها في ذلك الزمان.

#### المناقشة وال ترجيح:

بعد النظر والتأمل في الأقوال وأدلة كل قول يظهر والله أعلم إن أهم سبب أدى إلى اختلاف الفقهاء حول جواز تولي المرأة لمنصب القضاء كان اختلافهم في «القياس»، فقد اختلفوا في الحكم الذي قاسوا عليه توليها القضاء، فالذين قاسوا القضاء على الإمامة العظمى منعوا توليها القضاء، والذين قاسوا القضاء على الشهادة أجازوا قضاءها فيما أجازوا شهادتها فيه، أي في غير القصاص والحدود، والذين قاسوا القضاء على الفتيا فقد أجازوا قضاءها في كل شيء.

وأورد هنا ما ورد من نقاش على القولين الثاني والثالث لأن الراجع لدى الباحث هو

(١) الإمام أحمد: المسند (٥٢/٦)، الحاكم: المستدرک (١٩٢/٣).

(٢) ابن حزم: المحلى، دار الآفاق الجديدة (٤٩٢/٩).

القول الأول القائل بالمنع لقوة أدلتهم من حيث الثبوت والدلالة.

أما بالنسبة للقول الثاني فالرد عليه من وجهين:

١- أن قياس القضاء على الشهادة في هذه المسألة قياس مع الفارق؛ وذلك لأن ولاية الشهادة دون ولاية القضاء ولا يقاس الأعلى على الأدنى.

٢- ثم إنه بعد التأمل في مذهب الأحناف وتحقيق القول فيه نجد أن الأصل عندهم المنع ولكن إذا حكمت نفذ قضاؤها في غير الحدود والقصاص وهو ما تصح شهادتها فيه وعليه فتزاعهم مع الجمهور في غير مسألة الولاية.

وتوضيح ذلك: أن محل النزاع في المسألة هو هل يجوز تولي المرأة القضاء ابتداءً؟؟ فعند التأمل نجد أن كلا من الجمهور والأحناف متفقين في ذلك على عدم الجواز ولكن لو قضت فإن الجمهور على عدم نفوذ حكمها وأما الأحناف فقالوا ينفذ حكمها في غير الحدود والقصاص مع إثم من ولاها<sup>(١)</sup>.

وأما بالنسبة للقول الثالث فالرد على أدلتهم كما يلي:

الجواب على الدليل الأول: قولهم أنه لم يرد دليل في المسألة هذا غير صحيح لأنه قد وردت جملة من الأدلة كما في أدلة القول الأول.

الجواب على الدليل الثاني: وهو استدلالهم بملكة سبأ وأن الله أشاد بها.

والرد هنا من وجوه أربعة:

الوجه الأول: أين هي الإشادة؟ أين نسبتها للضلال والكفر؟

(١) د/ محمد رأفت عثمان: بحوث في الفقه الإسلامي المقارن (ص ١٠٠، ١٢٠) حيث ناقش هذه المسألة نقاشاً علمياً مستفيضاً ودقيقاً، وينظر أيضاً ابن عابدين: حاشية ابن عابدين (٥/ ٥٨٧) حيث أورد قول الغزي في تنوير الأبصار: «والمرأة تقضي في غير حد وقود وإن أثم المولى لها. لخبر البخاري لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة».

كما في قوله تعالى: ﴿وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تُعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ﴾ [النمل: ٤٣] أم في ذكر بعثها للرشوة باسم الهدية؟

كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ ﴿١٥﴾ فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَنُ قَالَ أَتَعْبُدُونَنِي بِمَالٍ فَمَاءِ آتَيْنِي اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَيْتُكُمْ بَلْ أَنتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ﴾ [النمل: ٣٥-٣٦] وربما يقصد بالإشادة ما ذكر عنها أنها كانت عاقلة حكيمة.

وهذا يُجَاب عنه في:

الوجه الثاني: أن يقال إنها كانت كافرة، فهل إذا أثني على كافر بِعَدَلٍ أو بِعَقْلِ يكون في هذا إشادة بِكُفْرِهِ؟

الوجه الثالث: أن هذا لو صحَّح أن فيه إشادة -مع ما فيه من ذم- فليس فيه مستند ولا دليل أما لماذا؟ فلأن هذا من شرع من قبلنا، وجاء شرعنا بخلافه.

الوجه الرابع: أن هذا الملك كان ليلقيس قبل إسلامها، فإنها لما أسلمت لله رب العالمين تَبِعَتْ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، فقد حكى الله عنها أنها قالت: ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَنِ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل: ٤٤].

فلما أسلمت مع سليمان لم يُعَد لها مُلْكٌ، بل صارت تحت حُكْمِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.

الجواب على الدليل الثالث: وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾.

فالرد عليه من وجهين:

١- أن الآية عامة وقد ورد التخصيص بالأدلة الواردة في النهي عن تولي المرأة الولايات العامة كما سبق ذكرها في القول الأول.

٢- ثم إنه لو صح الاستدلال بهذه الآية على جواز تولي المرأة للقضاء لصح الاستدلال بها على جواز تولي المرأة للولاية العامة وهذا باطل بإجماع العلماء.



ومن النكت المفيدة في هذه المسألة:

ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [النساء: ٣٢] قال الجصاص رحمته الله: «من التمني المنهي عنه أن يتمنى ما يستحيل وقوعه، مثل أن تمنى المرأة أن تكون رجلاً أو تمنى حال الخلافة والإمارة ونحوها من الأمور التي قد أعلم أنها لا تكون ولا تقع»<sup>(١)</sup>.

قال الشوكاني رحمته الله: «فإن ذلك نوع من عدم الرضا بالقسمة التي قسمها الله بين عباده على مقتضى إرادته وحكمته البالغة»<sup>(٢)</sup>.

وعلى هذا فتصوير أمر الولاية في ميدان بحثنا على أنها أنانية من الرجل واستبداد منه، وعنفوان من قبله، ما هو إلا نوع مجازفة وانسياق غريب وخطير وراء الإرهاب الفكري والإعلامي الغربي العام، وذويان ثقافي في الشعارات الثقافية الوافدة. وهل التكامل بين الرجل والمرأة بتسخير كل واحد منهما نفسه لما خلق لأجله أنانية من الرجل؟ أليس يؤلمك أن يصور مناهج البحث على أنه صراع جنسي بين الزوجين (الجنسين) على نمط نظرية الصراع الطبقي الماركسي الهالكة؟ كيف وربك يقول: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَتَعْلَوْنَ اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [النساء: ٣٢].

الجواب على الدليل الرابع:

أما استدلالهم باستشارة النبي ﷺ لأم سلمة فليس فيه دليل على هذه المسألة، فما وجه الدلالة أن يكون سماع الرسول لمشورة أم سلمة دليلاً على جواز توليتها القضاء ولم يقل أحد: إنه يحرم لذي سلطان أن يستشير زوجته في شأن ما، أو يأخذ رأي النساء في قضية من القضايا كما للمرأة الحق في أن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتدل على الخير..

(١) الجصاص: أحكام القرآن (٣/ ١٤٢).

(٢) الشوكاني: تفسير الشوكاني (فتح القدير)، دار الكتب العلمية (١/ ٥٨٥).

ولكن أن يكون لها الحق أو عليها الواجب أن تتولى ولاية عامة إمارة أو وزارة، أو قضاء، فليس في هذه القصة دليل على هذا الأمر.

الجواب على الدليل الخامس:

وهو تولي عائشة رضي الله عنها لقيادة الجيش في معركة الجمل.

والجواب أنها لم تخرج أميرة ولا حاكمة ولا كان الجيش الذي هي فيه يرى إماما لهم غير علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقد كان بالجيش طلحة والزبير وهما اللذان كانا على رؤوس الناس، وإنما خرجوا للإصلاح وظنوا أن وجود أم المؤمنين معهم أنفع في جمع الكلمة، وتجنيب المسلمين الحرب ثم كان ما كان مما لم يقع في الحسبان.

هذا وقد تدمت أم المؤمنين رضي الله عنها على هذا الخروج، ولما كبر الصحابة، وجاء الحديث النبوي بالتحذير من هذا الخروج، فكيف يكون هذا دليلاً على تولي المرأة الولايات العامة.

أخرج ابن سعد<sup>(١)</sup> عن مسروق قال: كانت عائشة رضي الله عنها إذا قرأت: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ بكت حتى تبل خمارها وما ذاك إلا لأن قراءتها تذكرها الواقعة التي قتل فيها كثير من المسلمين، وهذا كما أن الزبير رضي الله عنه أحزنه ذلك فقد صبح أنه رضي الله عنه لما وقع الانهزام على من مع أم المؤمنين رضي الله عنها وقتل من قتل من الجمع طاف في مقتل القتلى فكان يضرب على فخذه ويقول: يا ليتني مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً، وليس بكاؤها عند قراءة الآية لعلمها بأنها أخطأت في فهم معناها أو أنها نسيته يوم خرجت كما توهم بعضهم، وقد ينضم لما ذكرناه في سبب البكاء (أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوماً لأزواجه المطهرات وفيهن عائشة رضي الله عنها): كأي يا أحداكن تنبجها كلاب الحوآب، ولم تكن سألت قبل المسير عن الحوآب هل هو واقع في طريقها أم لا حتى نبحتها في أثناء المسير كلاب الحوآب، عند ماء فقالت لمحمد بن طلحة: ما اسم هذا الماء، فقال: يقولون له حوآب، فقالت: أرجعوني، وذكرت الحديث وامتنعت عن المسير وقصدت


(١) محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصري الزهري: الطبقات الكبرى، دار صادر - بيروت، (٨٠/٨).

الرجوع، فلم يوافقها أكثر من معها ووقع التشاجر<sup>(١)</sup>.

الجواب على الدليل السادس:

استدلواهم بقصة تعيين عمر للشفاء محتسبة في السوق فالرد عليها من وجهين:

١ - القصة ضعيفة السند وقد أوردها ابن حزم بصيغة التمريض (روي) بخلاف صنيعة مع الأدلة الصحيحة وقال الإمام ابن العربي في التعليق على هذه القصة (وهي من دسائس المتدعة)<sup>(٢)</sup>.

والأثر المروي عن الشفاء  ذكره ابن عبد البر في الاستيعاب<sup>(٣)</sup>.

وتبعه ابن حجر<sup>(٤)</sup> في الإصابة كلهم بدون إسناد ولا عزو لأحد ولم يذكره ابن سعد في ترجمتها ولا ابن الأثير في أسد الغابة ولا الطبراني في المعجم الكبير، كما أنه ورد بصيغة التمريض كما أسلفت (روي).

٢ - ثم إن ابن حزم لا يرى حجية قول الصحابي<sup>(٥)</sup> فكيف يستدل بفعل عمر في هذه المسألة.

الجواب على الدليل السابع:

أن هذا في الجهاد وليس له علاقة بالمسألة. . والباحث لا ينكر وجود بعض النساء ذات تحمل وقوة ولكن الأصل في النساء خلاف ذلك والعبرة بالأعم الأغلب لا بالقليل النادر.

(١) المسند رقم (٢٣٥١٣)، كتاب باقي مسند الأنصار، باب حديث عائشة.

(٢) ابن العربي، أبو بكر بن محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، دار الفكر (٣/ ١٤٥).

(٣) ابن عبد البر: الاستيعاب (ص ٦٠٤).

(٤) أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، الإصابة في تمييز الصحابة، دار الجليل - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ تحقيق: علي محمد البجاوي (٧/ ٧٢٨).

(٥) علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد: الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ (٢/ ٢٠٢) وما بعدها.

## الجواب على الدليل الثامن:

وهذا من أعجب الأدلة فكيف يستدل بمثل هذه الحوادث التاريخية وتترك الأدلة من الكتاب والسنة فليس هذه الحوادث الحق في تشريع الأحكام للمسلمين.

أما شجرة الدر أم خليل التركية فقصتها معلومة، فهي في الأصل كانت مملوكة محظية للملك الصالح نجم الدين أيوب رحمته الله وكانت لا تفارقه سراً ولا حضراً من شدة محبته لها، ومات ولدها منه وهو صغير، وبعد مقتل ابنه توران شاه على أيدي المماليك بعد شهرين من توليه الحكم تولت الديار المصرية مدة ثلاثة أشهر، فكان يخطب لها وتضرب السكة باسمها، وقد تزوجت عز الدين التركماني وصار هو الملك، ولما علمت أنه يريد الزواج عليها بابنة صاحب الموصل أمرت جواريا أن يمسكته لها فما زالت تضربه بقباقيها والجواري يعركن في بطنه حتى مات وهو كذلك، ولما سمع مماليكه أقبلوا بصحبة مملوكه الأكبر سيف الدين قطز فقتلوا وألقوها على مزبلة.

فامرأة مثل هذه تتخذ قدوة لنا؟<sup>(١)</sup>، ويضاف هنا في الرد على هذا القول:

أن القول المنسوب للإمام ابن جرير فيه اضطراب فلم يوجد هذا القول في تفسيره بل أنكره الإمام القرطبي وابن العربي.

١ - يقول المفسر الإمام ابن العربي: (ونقل عن محمد بن جرير الطبري وإمام الدين أنه يجوز أن تكون المرأة، قاضية ولم يصح ذلك عنه، ولعله كما نقل عن أبي حنيفة أنها إنما تقضي فيما تشهد فيه المرأة وليس بأن تكون قاضية على الإطلاق، ولا بأن يكتب لها منشور بأن قلانة مقدمة في الحكم إلا في الدماء والنكاح، وإنما ذلك كسبيل التحكيم أو الاستبانة في القضية الواحدة، بدليل قوله رحمته الله: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» وهذا هو الظن بأبي حنيفة وابن جرير)<sup>(٢)</sup>.

(١) ابن كثير: البداية والنهاية، (١٣/١٩٦) وما بعدها.

(٢) ابن العربي: أحكام القرآن، دار الفكر (٣/٤٥٧).

٢- جزم بعدم صحة ذلك لابن جرير الطبري المفسر القرطبي رحمهما الله حيث قال: (ونقل عن محمد بن جرير الطبري أنه يجوز أن تكون المرأة قاضية، ولم يصح عنه ذلك)<sup>(١)</sup>.

مناقشة أدلة القول الأول:

إن القول الأول - وهو الذي أرجحه في هذه المسألة - أدلته واضحة بينة وقد رددت على جزء من الشبه المثارة حولها في ثانيا المسألة وذلك عند ذكر الأدلة.

ولكن أكثر ما ورد عليه النقاش هو الاستدلال بحديث أبي بكرة رضي الله عنه وهو:

مارواه البخاري - بإسناده - عن أبي بكرة رضي الله عنه قال: لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ - أيام الجمل بعد ما كُتبت أن الحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم - قال: لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»، وسأذكر الآن ما ورد على هذا الحديث من شبه وأذكر الرد عليها في حينه مستعينا بالله تعالى:

الشبهة الأولى:

لماذا لم يتذكر أبو بكرة راوية الحديث هذا الحديث إلا بعد ربع قرن وفجأة وفي ظل ظروف مضطربة؟

الجواب:

لم ينفرد أبو بكرة رضي الله عنه بهذا الأمر، فقد جاء مثل ذلك عن عدد من الصحابة، أي أنهم تذكروا أحاديث سمعوها من النبي ﷺ، ولم يرووها إلا في مناسباتها، أو حين تذكرها. فمن ذلك:

١ - ما قاله حذيفة رضي الله عنه قال: قام فينا رسول الله ﷺ مقاماً ما ترك شيئاً يكون في مقامه ذلك إلى قيام الساعة إلا حدث به، حَفِظَهُ مَنْ حَفِظَهُ، وَنَسِيَ مَنْ نَسِيَ، قد علمه أصحابي

(١) القرطبي: (١٣/١٨٣).

هؤلاء، وإنه ليكون منه الشيء قد نسيته فأراه فأذكره كما يذكر الرجل وجه الرجل إذا غاب عنه ثم إذا رآه عرّفه<sup>(١)</sup>.

٢- وروى مسلم عن عمرو بن أخطب قال صلى بنا رسول الله ﷺ الفجر وصعد المنبر فخطبنا حتى حضرت الظهر فنزل فصلى ثم صعد المنبر فخطبنا حتى حضرت العصر ثم نزل فصلى ثم صعد المنبر فخطبنا حتى غربت الشمس فأخبرنا بما كان وبما هو كائن فأعلمنا أحفظنا<sup>(٢)</sup>.

٣- ما فعله عبد الله بن الزبير رضي الله عنه حينما تولى الخلافة سنة ٦٤ هـ فإنه أعاد بناء الكعبة على قواعد إبراهيم، فإن النبي ﷺ ما ترك ذلك إلا لحدثان الناس بالإسلام، فلما زالت هذه العلّة أعاد ابن الزبير بناء الكعبة.

وشك عبد الملك بن مروان في ذلك فهدم الكعبة، وأعاد بناءها على البناء الأول.

روى الإمام البخاري أن عبد الملك بن مروان بينا هو يطوف بالبيت إذ قال: قاتل الله ابن الزبير حيث يكذب على أم المؤمنين، يقول سمعتها تقول: قال رسول الله ﷺ: يا عائشة لولا حدثان قومك بالكفر لنقضت البيت حتى أزيد فيه من الحجر، فإن قومك قصرُوا في البناء، فقال الحارث بن عبد الله بن أبي ربيعة: لا تقل هذا يا أمير المؤمنين فأنا سمعت أم المؤمنين تحدث هذا. قال: لو كنت سمعته قبل أن أهدمه لتركته على ما بنى ابن الزبير<sup>(٣)</sup>.

فهذا عبد الملك يعود إلى قول ابن الزبير، وذلك أن ابن الزبير لم ينفرد بهذا الحديث عن عائشة رضي الله عنها، وإنما رواه غيره عنها.

(١) مسلم، كتاب الفتن وأشراف الساعة، باب إخبار النبي فيما يكون إلى قيام الساعة، (٤/ ٢٢١٦)، رقم (٢٨٩١).

(٢) مسلم، كتاب الفتن وأشراف الساعة، باب إخبار النبي فيما يكون إلى قيام الساعة، (٤/ ٢٢١٧)، رقم (٢٨٩٢).

(٣) البخاري (٢/ ٥٧٣)، كتاب الحج باب فضل مكة وبيئتها، رقم (١٥٠٦)، ابن حجر: المنيع (٣/ ٤٦٠).

هذا من جهة ومن جهة أخرى لم يقل عبد الملك بن مروان لم يتذكر ابن الزبير هذا إلا بعد أن تولى، وبعد ما يزيد على خمسين سنة بعد وفاة النبي ﷺ إلى غير ذلك مما لا يذكر إلا في حينه، ولا يذكر إلا في مناسبه.

ثم إن أبا بكره عليه السلام لم ينفرّد برواية الحديث، شأنه كشأن حديث عائشة في بناء الكعبة على قواعد إبراهيم، إذ لم ينفرّد به ابن الزبير عن عائشة.

فحديث: لا يُفْلَح قوم ولّوا أمرهم امرأة قد رواه الطبراني<sup>(١)</sup> من حديث جابر بن سمرة عليه السلام. فزالت العلة التي علّلوا بها، وهي تفرد أبو بكر بهذا الحديث، ولو تفرد فإن تفرد لا يضّر.

#### الشبهة الثانية:

زعم بعضهم أن الحديث مكذوب، فقال: الكذب في متن الحديث فهو القول بأن النبي ﷺ قاله لما بلغه أن الفرس ولوا عليهم ابنة كسرى. في حين أنه ليس في تاريخ الفرس أنهم ولوا عليهم ابنة كسرى ولا أية امرأة أخرى.

الجواب: هذا أول قائل إن في البخاري حديثاً موضوعاً مكذوباً، ولولا أنه قيل به لما تعرّضت له! لسقوط هذا القول، وهاء هذه الشبهة! فإن كل إنسان يستطيع أن يطلق القول على عواهنه، غير أن الدعاوى لا تثبت إلا على قدم البيّنة وعلى ساق الإثبات. فإن قوله: (في حين أنه ليس في تاريخ الفرس أنهم ولوا عليهم ابنة كسرى ولا أية امرأة أخرى) دعوى لا دليل عليها ولا مستند سوى النفي العام! وكُتِب التاريخ قبل كُتِب الحديث تنص على ذلك.

قال ابن جرير الطبري في التاريخ: ثم ملكت بوران بنت كسرى أبرويز بن هرمز بن كسرى أنوشروان<sup>(٢)</sup>.

(١) أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني: المعجم الأوسط، دار الحرمين - القاهرة، ١٤١٥ هـ طارِق بن

عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (١٢٣/٥).

(٢) الطبري: تاريخ الطبري، دار الوفاق، (٣/١٢٠).

وقد عَقَدَ ابن الأثير في كتابه (الكامل في التاريخ) باباً قال فيه:

ذكر ملك (بوران) ابنة ابرويز بن هرمز بن أنوشروان.

ثم قال: لما قُتِلَ شهريراز مَلَكْتُ الفرس (بوران) لأنهم لم يجدوا من بيت المملكة رجلاً يَمْلِكُونَهُ، فلما أحسنت السيرة في رعيتهما، وعدلت فيهم، فأصلحت القناطر، ووضعت ما بقي من الخراج، وردت خشبة الصليب على ملك الروم، وكانت مملكتها سنة وأربعة أشهر<sup>(١)</sup>.

الشبهة الثالثة:

قول القائل: هل من المعقول أن نعتد في حديث خطير هكذا على رواية قد تم جلده (أبو بكر) في عهد عمر بن الخطاب<sup>(٢)</sup> تطبيقاً لحد القذف؟!

الجواب:

سبق أن علمت أن أبا بكر رضي الله عنه لم ينفرد برواية الحديث.

ثم الجواب عن هذه الشبهة أن يُقال:

أولاً: لا بُدَّ أن يُعلم أن أبا بكر رضي الله عنه صحابي جليل.

ثانياً: الصحابة كلهم عدول عند أهل السنة، عُذُولُ بتزكية الله لهم وبتزكية رسول الله ﷺ التي أُعْثِرَ عن كل تزكية.

ثالثاً: أبو بكر رضي الله عنه لم يفسق بارتكاب كبيرة، وإنما شهد في قضية، فلما لم تتم الشهادة أقام عمر رضي الله عنه الحد على من شهدوا، وكان مما قاله عمر رضي الله عنه: من تاب قبلت شهادته. وقال لهم: من أكذب نفسه قُبلت شهادته فيما يُستقبل، ومن لم يفعل لم أجز شهادته. فعمر رضي الله عنه لم يقل: لم

(١) ابن الأثير: الكامل، دار الكتب العلمية (١٤٣/٤).

(٢) روى القصة كاملة الحاكم في المستدرک، كتاب معرفة الصحابة، ذكر مناقب المغيرة بن شعبة، (٥٠٧/٣).



أقبل روايته. وفرق بين قبول الشهادة وبين قبول الرواية.

رابعاً: مما يؤكد الفرق بين الرواية والشهادة ما نقله ابن حجر<sup>(١)</sup> عن المهلب حينما قال:  
واستنبط المهلب من هذا أن إكذاب القاذف نفسه ليس شرطاً في قبول توبته، لأن أبا  
بكرة لم يكذب نفسه، ومع ذلك فقد قبل المسلمون روايته وعملوا بها.  
على أن آية القذف في قبول الشهادة. وعلى أن هناك فرقاً بين القاذف لغيره، وبين الشاهد  
-كما سيأتي-.

خامساً: أبو بكرة رضي الله عنه لم ير أنه ارتكب ما يُفْسَق، ولذا لم ير وجوب التوبة عليه، وكان  
يقول: قد فسَّقوني! وهذا يعني أنه لم ير أنه ارتكب ما يُفْسَق.

سادساً: في الرواية تُقبل رواية المبتدع<sup>(٢)</sup>، إذا لم تكن بدعته مكفرة، وهذا ما يُطلق عليه  
عند العلماء (الفاستق الجلي)، الذي فسقه متعلق بالعقيدة، لا بالعمل.

وروى العلماء عن أناس تكلموا في القدر، ورووا عن الشيعة، وليس عن الرافضة الذين  
غَلَّوا في دين الله! ورووا عن الخوارج ليصدقهم. ورووا عمن يشرب النبيذ. وعن غيرهم من  
خالف أو وقع في بدعة

فإذا كان هؤلاء في نظر أهل العلم قد فسقوا بأفعالهم هذه، فإنه رَوَوْا عنهم لأن هؤلاء لا  
يرون أنهم فسقوا بذلك، ولو رأوه فسقاً لتركوه! فتأمل الفرق البيّن الواضح.

وأبو بكرة رضي الله عنه مع كونه صحابياً، إلا أنه يرى بنفسه أنه لم يأت بما يُفْسَق، ولو رأى ذلك  
لَتَاب منه. وهو -حقيقة- لم يأت بما يُفْسَق. غاية ما هنالك أنه أدى شهادة طُلِبَ منه، فلم

(١) ابن حجر: فتح الباري (٥/٢٥٦).

(٢) المحافظ زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي: التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، دار  
الفكر للنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م، تحقيق: عبد الرحمن محمد  
عثمان، (ص ١٤٩)، النوع الثالث والعشرون في معرفة صفة من تقبل روايته ومن ترد روايته، وينظر  
العلامة القرافي في الفروق، الفرق بين الرواية والشهادة.

يقذف ابتداء، كما عِلِمَتْ. والطَّعن في الصحابة طَّعن فيمن صحبوا.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فإن القدح في خير القرون الذين صحبوا الرسول ﷺ قَدْحٌ في الرسول عليه السلام، كما قال مالك وغيره من أئمة العلم: هؤلاء طعنوا في أصحاب رسول الله ﷺ، وإنما طعنوا في أصحابه ليقول القائل: رجل سوء كان له أصحاب سوء، ولو كان رجلاً صالحاً لكان أصحابه صالحين، وأيضاً فهؤلاء الذين نَقَلُوا القرآن والإسلام وشرائع النبي ﷺ»<sup>(١)</sup>. فإن مرتبة الصُّحبة كافية في العَدَالَة. ثم إن أبا بكره الثَّقَفي له أربعة عشر حديثاً في صحيح البخاري.

ومن خلال ما سبق من ذكر الأدلة لكل قول ومناقشتها أقول:

إن النظر لواقع الناس والمصالح المتعلقة بحياتهم من أهم الأمور التي تعين المجتهد في تعيين الحكم المناسب خاصة إذا أخذنا اختلاف البلدان والمجتمعات بعين الاعتبار، ولم يكن هم الباحث تبرير الواقع والأوضاع القائمة في المجتمع باسم المرونة أو التطور، وإعطاء هذا الواقع سنداً شرعياً بالاعتساف وسوء التأويل، فإن الله لم ينزل شريعته لتخضع لواقع الناس بل ليخضع لها واقع الناس، لأن الشريعة هي الميزان والحكم العدل.

والقول بعدم جواز تولية المرأة للقضاء أو رئاسة الدولة كما سيأتي لا يناقض بحال المساواة بينها وبين الرجل في الشريعة الإسلامية، فالإسلام يقرر أن جنس الرجال وجنس النساء من جوهر واحد هو التراب قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِّن تَرَابٍ﴾ [الحج: ٥].

فلا فارق في الأصل والقطرة وإنما الفارق في الاستعداد والوظيفة. فالمرأة كالرجل من حيث التكاليف الشرعية ومن حيث الثواب والعقاب والجزاء على العمل في الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧]، والمرأة تختص دون الرجل ببعض الأحكام

(١) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، دار المعرفة (٣/ ١٣٠).

لنوافق ذلك مع طبيعتها وقد أورد السيوطي أن مما تختص به الأنثى من أحكام دون الذكر أنها تقدم على الذكر في الحضانة والنفقة<sup>(١)</sup>.

ولا مانع من أن تعمل في عمل يتناسب مع أنوثتها لكن بحثها عن العمل أو تكسبها منه لا يكون واجبا مثل الذكر وذلك للأسباب الآتية:

أ- أن المرأة في الإسلام تعد لتقوم بأسمى رسالة وهي التعامل مع البشر وليس المادة وهذا يتلاءم مع طبيعتها الحانية مما يجعلها تسكب من المشاعر على الزوج والأبناء بما يجعلهم أسوياء في تكوينهم وحياتهم.

ب- إذا كان العمل مباحا للمرأة في بعض المجالات وبضوابط شرعية معينة إلا إنه يظل في دائرة المباح «لا يأثم تاركه فهو على سبيل التخيير لا الإلزام» أما الرجل فإن العمل في حقه واجب شرعي يأثم بتركه فإن كان قادرا على الكسب ثم جلس ينتظر إعالة الآخرين له فهو آثم شرعا.

ج- أن هناك أعمالاً لا تتناسب مع أنوثة المرأة ورقتها مثل أعمال الحدادة والمناجم وإصلاح السيارات والخراطة وقيادة الطائرات والقطارات وهذا يجعل نسبة غير قليلة لا تجد فرصة العمل المناسبة لها وتبقى نفقاتها على أبيها حتى يتنقل هذا التكليف إلى غيره من الرجال زوجا أو ابنا<sup>(٢)</sup>.

(١) السيوطي: الأشباه والنظائر (ص ٤١٣).

(٢) د/ جمال الدين محمود: حقوق المرأة في المجتمع الإسلامي (ص ٨٤)، الهيئة المصرية للكتاب، الشيخ محمد متولي الشعراوي: شبهات وأباطيل الإسلام والرد عليها، جمع وترتيب عبد القادر أحمد عطا، مكتبة التراث الإسلامي - القاهرة، ط ٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م، د/ محمد علي الباز: عمل المرأة في الميزان، جدة الدار السعودية للنشر، ١٩٨١ م، (ص ١٦).

## (٢) حكم تولية المرأة رئاسة الدولة أو الإمامة العظمى

اتفقت آراء الفقهاء على عدم جواز تقلد المرأة منصب الخلافة، أي رئاسة الدولة<sup>(١)</sup> قال الغزالي: «فلا تتعقد الإمامة لامرأة وإن اتصفت بجميع خلال الكمال وصفات الاستقلال وكيف ترشح امرأة لمنصب الإمامة وليس لها منصب القضاء ولا منصب الشهادة في أكثر الحكومات»<sup>(٢)</sup>.

واستدلوا بحديث أبي بكر السابق، وقد تحدث عنه في مسألة القضاء، بالإضافة إلى جميع الأدلة الواردة عند الفريق الأول المانع لتوليها القضاء،

وشذ عن هذا الاتفاق فرقة من الخوارج هي فرقة الشيبية<sup>(٣)</sup>، إذ أجازت إمامة المرأة بشرط أن تكون منهم، وأن تقوم بأمرهم وتخرج على مخالفتهم، وهو قول ساقط يردده الإجماع ولا يقوى على مواجهته.

بيد أن المرأة إذا صارت رئيسة للدولة بالقوة والغلبة أي إذا استولت المرأة على السلطة ومنصب الإمامة العظمى فإن ذلك لا يمنحها أهلية الإمامة ووجوب طاعتها فيها تأمر به وتنهى عنه، وإنما يجب الخروج عليها حال الاستطاعة، لأنها مغتصبة لحق ليس لها، ويجب على الرعية إعادة الأمور إلى نصابها، وذهب البعض إلى جواز إمامتها حقناً للدماء، باعتبارها خليفة ضرورة تزول عند الاستطاعة<sup>(٤)</sup>.

(١) ابن حزم: الفصل (٤/١٢٨)، عضد الدين الأبيحي: المواقف (٣/٥٨٥)، الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ١١٠).

(٢) الغزالي: فضائح الباطنية (ص ١٨٠).

(٣) يعرفون بالشيبية لانتسابهم إلى شبيب بن يزيد الشيباني المكنى بأبي الصحرارى ويعرفون بالصالحية أيضا لانتسابهم إلى صالح بن مشرح الخارجي وكان شبيب بن يزيد الخارجي من أصحاب صالح ثم تولى الأمر بعده على جنده، ويابع أتباعه شيبيا إلى أن خالف صالحا في شيء واحد وهو أنه مع أتباعه أجازوا إمامة المرأة منهم إذا قامت بأمرهم وخرجت على مخالفتهم وزعموا أن غزالة أم شبيب كانت الإمام. الفرق بين الفرق (ص ٨٩).

(٤) د/ فتحي الوحيدي: مرجع سابق نقلا عن الشيخ أحمد إبراهيم، أحكام المرأة في الشريعة الإسلامية، مقال بمجلة القانون والاقتصاد، السنة السادسة (ص ١٧١).

كذلك لا يجوز للمرأة بإجماع الفقهاء تولي وزارة التفويض، وهي تشبه رئاسة الوزراء في عصرنا؛ لأن شروطها نفس شروط منصب الخليفة، وكذلك الأمر بالنسبة للإمارة على البلاد والجهاد وولاية المظالم وولاية الحسبة<sup>(١)</sup>.

### (ب) تولية الذمي الوظائف العامة

ذكرت فيما مر أن الدولة هي صاحبة الحق في تولية الوظائف؛ بمعنى أن الوظائف العامة ليست حقاً للأفراد، فللدولة أن تولي من تريد، حسب ما ترى من المصلحة للأمة، وفي سبيل ذلك تضع الدولة الشروط الملزمة لشغل هذه الوظائف مستمدة نهجها من الشريعة الإسلامية ومقاصدها.

وللبحث في مسألة تولية غير المسلمين (أهل الذمة) وظائف في الدولة الإسلامية، فإنني أرى تقسيم المسألة على النحو التالي:

١ - تولي الوظائف ذات الطبيعة الدينية

٢ - تولي الوظائف والأعمال من غير ذات الصبغة الدينية.

١ - تولي الوظائف ذات الطبيعة الدينية

هناك من الوظائف العامة تقتضي طبيعتها أن لا يتولاها إلا المسلم المؤمن بعقيدة الدولة، وذلك كالخلافة، والإمارة على الجهاد، وذلك بإجماع الفقهاء<sup>(٢)</sup>، وهذا لا يتنافى مع القاعدة العامة المعمول بها في معاملة الذميين، وهي أنهم كالمسلمين في الحقوق والواجبات؛ لأن الدولة الإسلامية تشترط للتمتع ببعض الوظائف توافر العقيدة الإسلامية، ولا تكتفي بالتبعية لها، وهذا المبدأ لا غرابة فيه، ولا يعد ظلماً من الدولة الإسلامية لغير المسلمين؛ لأن الدولة عندما تفرق بين الوطنيين في بعض الأمور، إنما تقيم هذه التفرقة على بعض الأوصاف

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ١١٠).

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ٥٦)، أبو يعلى الحنبلي: الأحكام السلطانية: (ص ٣٢)، وابن جماعة:

تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام (ص ١٤٦)، الخطيب الشربيني: مغني المحتاج (٤/ ١٢٩-١٣٠).

التي تراها كافية لتبرير هذه التفرقة، والدولة الإسلامية تعتبر الوصف الديني هو الأساس المقبول للتمييز بين الوطنيين في بعض الحقوق، لأنها محكومة بالإسلام، ولا تملك الخروج عن أحكامه، والشريعة تشترط للتمتع بهذه الحقوق المعينة توافر العقيدة الإسلامية في الشخص.

وهذه الوظائف التي لا يكلف بها الذمي، تقوم على أساس العقيدة أو تتصل بها، ويظهر فيها عنصر الدين بارزاً، فكان قصرها على المسلمين سائغاً مقبولاً، لأن الذمي لا يشارك المسلم في أمور العقيدة، والدولة الإسلامية دولة فكرية قامت على أساس الإسلام ولغرض تنفيذ أحكامه تنفيذاً كاملاً وسلياً في الداخل، والسعي إلى نشره بكل وسيلة مشروعة في الخارج، لأن الإسلام دعوة عالمية لا إقليمية، وهذه هي غاية الدولة الإسلامية، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَفِيٌّ﴾ [الأمور: الحج: ٤١]، فدولة هذا شأنها لا يستغرب أن يتولى شؤونها المؤمنون بعقيدتها، وليس من السهل على غير المسلم أن يعمل من صميم فؤاده لتحقيق الأهداف الأيديولوجية للإسلام، وذلك بسبب عوامل نفسية محضة لا يمكن تجاهلها، بل يمكن القول أنه ليس من الإنصاف أن نطلب منه ذلك، كذلك قد يكون بهم من الصفات غير المؤهلة لشغل تلك الوظائف كحلهم الرشوة، أو أنهم يتعاملون بالربما مما يناقض عقيدة الإسلام<sup>(١)</sup>.

ويلحق بالوظائف الدينية القضاء، فإنها تلي الإمامة العظمى في الأهمية، بيد أن الفقهاء قد اختلفوا في جواز تعيين قاض ذمي عليهم على قولين:

(١) د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين (ص ٧٧-٨٣)، د/ يوسف القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (ص ٢٣)، الدكتور/ صبحي الصالح: مقدمة تحقيق كتاب أحكام أهل الذمة لابن القيم (ص ١٣)، وانظر نص الكتاب المحقق (ص ٢٠٨، ٢٣٦، ٢٤٢)، د/ عبد الحميد متولي: مرجع سابق (ص ٣٩٥-٣٩٦)، د/ منير حميد البياتي: مرجع سابق (ص ٢٢٠)، د/ نمر محمد الخليل النمر: أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي، (ص ١٨٤، ص ٢٠٢)، المكتبة الإسلامية، ط ١، ١٤٠٩ هـ عمان - الأردن.

أحدهما: أنه لا يجوز تعيين غير المسلم قاضيا مطلقا، وهو قول جمهور الفقهاء من المالكية<sup>(١)</sup>، والشافعية<sup>(٢)</sup>، والحنابلة<sup>(٣)</sup>، والظاهرية<sup>(٤)</sup>. صرح بذلك الشافعية، قال الماوردي: «وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقْلَدَ الْكَافِرُ الْقَضَاءَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ وَلَا عَلَى الْكُفَّارِ»، وكذلك الظاهرية، قال ابن حزم: «ولا يحل أن يلي القضاء والحكم في شيء من أمور المسلمين وأهل الذمة إلا مسلم بالغ عاقل عالم بأحكام القرآن. والسنة الثابتة عن رسول الله ﷺ، والباقون يفهم من ظاهر كلامهم. واستدلوا بأدلة منها:

- ١- أنه كما لا تجوز شهادتهم، لا يجوز قضاؤهم، بل القضاء أشد.
  - ٢- القاضي نائب عن الإمام، ولا يصلح غير المسلم لهذه النيابة.
  - ٣- القصد من القضاء فصل المنازعات بأحكام الشريعة، والكافر جاهل بها<sup>(٥)</sup>.
- الثاني: وهو قول الأحناف، جواز تعيين الذمي قاضيا على أهل الذمة قال ابن عابدين: «وإن كان المراد من يصح منه القضاء يكون المراد بالشهادة أداءها فقط، فيدخل فيه الكافر المولى على أهل الذمة فإنه يصح قضاؤه عليهم حالا»<sup>(٦)</sup>.
- واستدل الحنفية بأدلة منها:

- ١- قوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّمُوا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ

(١) الخطاب: مواهب الجليل (٦/٨٧).

(٢) الشربيني: مغني المحتاج، (٤/٣٧٥)، الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ١١١).

(٣) البهوتي الحنبلي: كشاف القناع: (٦/٢٩٥).

(٤) ابن حزم: المحلى، (٩/٣٦٣).

(٥) الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، (٤/٣٧٥)، ابن حزم: المحلى (٩/٣٦٣)، ابن قدامة: المغني

(١٢/٥٣-٥٥)، ابن رشد: بداية المجتهد (٢/٤٦٣).

(٦) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين (٥/٤٩٤)، الزيلعي: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، (٤/١٩٣)

حيث قال: «كَذَا الْكَافِرُ فِي حَقِّ الْكَافِرِ لِأَنَّهُ أَهْلٌ لِلشَّهَادَةِ فِي حَقِّهِ، وَكَذَا يَجُوزُ تَقْلِيدُهُ الْقَضَاءَ لِيُحْكَمَ بَيْنَ أَهْلِ الذِّمَّةِ»، الكمال بن الهمام: فتح القدير (٥/٤٩٩)، والعناية شرح الهداية: (٥/٤٩٩).

بَعْضٌ وَمَنْ يَتَوَكَّلْهُ يَكُنْ لَهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْهُمْ إِنْ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْظَالِمِينَ ﴿٥١﴾، فالآية تثبت أهليتهم لولاية بعضهم بعضا.

٢- إن أهلية القضاء تتبع أهلية الشهادة، ولما كان غير المسلم أهلا للشهادة على غير المسلمين، جاز أن يكون قاضيا بينهم.

والراجح عندي - والله أعلم - هو قول الأحناف، مادام أن القضاء بينهم فيما يخصهم من أحكام، كأحكام أحوالهم الشخصية، والتي أجازت الشريعة رجوع الذميين إليها إذا أرادوا، أما في باقي الأحكام التي التزموا جريانها عليهم، فلا بد فيها من الرجوع إلى قاض مسلم، وما حدث في بعض العصور الإسلامية من تولية زعماء ورؤساء لأهل الذمة ليحكموا بينهم فإن الماوردي قال فيه: «وَإِنْ كَانَ عَزُفُ الْوَلَاةِ بِتَقْلِيدِهِ جَارِيًا فَهُوَ تَقْلِيدُ رِعَايَةٍ وَرِئَاسَةٍ وَلَيْسَ بِتَقْلِيدِ حُكْمٍ وَقَضَاءٍ، وَإِنَّمَا يَلْزَمُهُمْ حُكْمُهُ لِاتِّزَامِهِمْ لَهُ لَا لِرُؤْمِهِمْ، وَلَا يَقْبَلُ الْإِمَامُ قَوْلَهُ فِيمَا حَكَمَ بِهِ بَيْنَهُمْ. وَإِذَا امْتَنَعُوا مِنْ تَحَاكُمِهِمْ إِلَيْهِ لَمْ يُجْبَرُوا عَلَيْهِ وَكَانَ حُكْمُ الْإِسْلَامِ عَلَيْهِمْ أَتَقَدَّرُ<sup>(١)</sup>. ولعل القول بجواز قضاء أهل الذمة فيما يخصهم فرع من جواز تخصص القضاء في الزمان والمكان والموضوع.

٢- تولي الوظائف والأعمال من غير ذات الطبيعة الدينية

المقصود هنا بالوظائف غير الدينية أي التي يغلب عليها الطابع الدنيوي، كالوظائف الفنية، الإدارية، والكتابية ... الخ.

وقد مر بنا أن الفقهاء مجمعون على عدم جواز تولية الذمي الولايات ذات الطابع الديني، كالإمامة العظمى والقضاء، وإمارة الجيوش وغيرها، أما فيما يخص الوظائف ذات الصبغة الدنيوية، فإن للفقهاء في ذلك ثلاثة أقوال: الأول: المنع المطلق، الثاني: الجواز المطلق، الثالث: التفصيل حسب الأحوال، وفيما يلي بيان ذلك:

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية: (ص ١١١).



## القول الأول:

يرى أصحاب هذا الرأي إبعاد أهل الذمة عن جميع الوظائف والولايات وإن صغرت، وعدم جواز توليتهم مطلقا مهما كانت الحال، حتى وإن دعت الحاجة إلى ذلك، صرح بذلك الجصاص من الأحناف: «وفي هذه الآية ونظائرها دلالة على أن لا ولاية للكافر على المسلم في شيء وإنه إذا كان له ابن صغير مسلم بإسلام أمه فلا ولاية له عليه في تصرف ولا تزويج ولا غيره ويدل على أن الذمي لا يعقل جناية المسلم وكذلك المسلم لا يعقل جنايته لأن ذلك من الولاية والنصرة»<sup>(١)</sup>.

وهو الصحيح أيضا عند المالكية، يقول القرطبي: «نهى الله عز وجل المؤمنين بهذه الآية أن يتخذوا من الكفار واليهود وأهل الأهواء دخلاء وولجاء، يفاوضونهم في الآراء، ويسندون إليهم أمورهم»، وقال أيضا: «فلا يجوز استكتاب أهل الذمة، ولا غير ذلك من تصرفاتهم في البيع والشراء والاستئابة إليهم. قلت: وقد انقلبت الأحوال في هذه الأزمان باتخاذ أهل الكتاب كتبة وأمناء وتسودوا بذلك عند الجبهة الأغبياء من الولاة والأمراء»<sup>(٢)</sup>.

وهو أيضا مذهب بعض الحنابلة: جاء في كتاب أحكام أهل الذمة لابن القيم «قال أبو طالب سألت أبا عبد الله يستعمل اليهودي والنصراني في أعمال المسلمين مثل الخراج؟ قال لا يستعان بهم في شيء»<sup>(٣)</sup>.

وهو رأي الظاهرية، قال ابن حزم: «وقد ذكرنا هذا في كتاب الجهاد من قول رسول الله ﷺ أننا لا نستعين بمشرك، وهذا عموم مانع من أن يستعان به في ولاية أو قتال أو شيء من الأشياء إلا ما صح الإجماع على جواز الاستعانة به فيه كخدمة الدابة أو الاستئجار. أو قضاء الحاجة ونحو ذلك مما لا يخرجون فيه عن الصغار، والمشرک اسم يقع على الذمي والحربي»<sup>(٤)</sup>.

(١) الجصاص: مرجع سابق (٢/ ٢٩٠).

(٢) القرطبي: مرجع سابق (٤/ ١٧٨، ١٧٩).

(٣) ابن القيم: أحكام أهل الذمة، مرجع سابق (١/ ٢٠٨-٢٠٩).

(٤) ابن حزم: المحلى، (١١/ ١١٤).

أدلة أصحاب هذا الرأي:

استدل أصحاب هذا القول على رأيهم بعدم الجواز مطلقاً بأدلة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وأفعالهم:

١- من القرآن الكريم

(أ) قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٢٨]، قال الطبري: «وهذا نهي من الله عز وجل المؤمنين أن يتخذوا الكفار أعواناً وأنصاراً وظهوراً»<sup>(١)</sup>.

(ب) قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهِمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً وَدُوا مَا عَيْنُكُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ ۖ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: ١١٨].

قال الجصاص: «بطانة الرجل خاصته الذين يستبطنون أمره ويشق بهم في أمره فنهى الله تعالى المؤمنين أن يتخذوا أهل الكفر بطانة من دون المؤمنين وأن يستعينوا بهم في خواص أمورهم» ثم قال: «وفي هذه الآية دلالة على أنه لا تجوز الاستعانة بأهل الذمة في أمور المسلمين من العيالات والكتبية»<sup>(٢)</sup>.

هذا إلى جانب الآيات التي تنهى عن مولاة الكفار والركون إليهم<sup>(٣)</sup>.

(١) الطبري: مرجع سابق (٦/٣١٣).

(٢) الجصاص: مرجع سابق، (٢/٣٢٤).

(٣) انظر على سبيل المثال: سورة المائدة، آية (٥١)، وتفسير الزمخشري لها، الكشاف، (١/٦١٩)، ابن القيم: أحكام أهل الذمة (١/٢٤٣) حيث يقول: «ولما كانت التولية شقيقة الولاية كانت توليتهم نوعاً من توليهم. وقد حكم تعالى بأن من تولاهم فإنه منهم، ولا يتم الإيمان إلا بالبراءة منهم، والولاية تنافي البراءة، فلا تجتمع البراءة والولاية أبداً، والولاية إعزاز فلا تجتمع هي وإذلال الكفر أبداً، والولاية وصلة، فلا تجامع معاداة الكافر أبداً».

## ٢- من السنة النبوية

أ- عن عائشة زوج النبي ﷺ أنها قالت: خرج رسول الله ﷺ قبل بدر فلما كان بحرة الوبرة أدركه رجل قد كان يذكر منه جرأة ونجدة ففرح أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه فلما أدركه قال لرسول الله ﷺ: جئت لأنبعك وأصيب معك، قال له رسول الله ﷺ: «تؤمن بالله ورسوله؟» قال: لا، قال: «فارجع فلن أستعين بمشرك» قالت: ثم مضى حتى إذا كنا بالشجرة أدركه الرجل، فقال له كما قال أول مرة، فقال له النبي ﷺ كما قال أول مرة، قال: «فارجع فلن أستعين بمشرك» قال: ثم رجع فأدركه بالبيداء، فقال له كما قال أول مرة: «تؤمن بالله ورسوله؟» قال: نعم، فقال له رسول الله ﷺ: «فانطلق»<sup>(١)</sup>.

ب- عن أبي حميد الساعدي قال: خرج رسول الله ﷺ يوم أحد حتى إذا خلف ثنية الدواع نظر وراءه فإذا كتيبة حسناء فقال: «من هؤلاء؟» قالوا: هذا عبد الله بن أبي بن سلول في مواليه من اليهود: وهم رهط عبد الله بن سلام، فقال: «هل أسلموا؟» قالوا: لا إنهم على دينهم، قال: «قولوا لهم: فليرجعوا فإننا لا نستعين بالمشركين على المشركين»<sup>(٢)</sup>.

وقد اختلف أهل العلم في هذه المسألة فذهب جماعة إلى منع الاستعانة بالمشركين ومنهم أحد مطلقاً وتمسكوا بحديث عائشة المتقدم وقالوا: إن ما يعارضه لا يوازيه في الصحة فتعذر ادعاء النسخ<sup>(٣)</sup>.

(١) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر، حديث رقم (١٨١٧)،

(٢/٦٧) رقم (٢٤٤٣١)، (بحرة الوبرة) قال النووي: هكذا ضبطناه بفتح

الباء وكذا نقله القاضي عن جميع رواة مسلم قال وضبطه بعضهم بإسكانها وهو موضع على نحو من

أربعة أميال من المدينة. النووي: شرح صحيح مسلم، (١٢/١٩٨).

(٢) ابن أبي شيبة: المصنف، كتاب السير، في الاستعانة بالمشركين، (٦/٤٨٧).

(٣) عبد الله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي: نصب الراية لأحاديث الهداية، دار الحديث - مصر،

١٣٥٧ هـ تحقيق: محمد يوسف البنوري، (٣/٤٢٣).

وقال الشوكاني في النيل: والحاصل أن الظاهر من الأدلة عدم جواز الاستعانة بمن كان مشركاً مطلقاً لما في قوله ﷺ: «إنا لا نستعين بالمشركون من العموم»؛ لأن قوله لا أستعين بمشرك نكرة في سياق النفي تفيد العموم<sup>(١)</sup>.

٣- من أقوال الصحابة وأفعالهم:

جاء في كتاب أحكام أهل الذمة<sup>(٢)</sup>:

أ- عن أبي موسى رضي الله عنه قال: قلت لعمر رضي الله عنه: إن لي كاتباً نصرانياً. قال: ما لك؟ قاتلك الله؛ أما سمعت الله تعالى يقول: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ ألا اتخذت حنيفاً، قال: قلت: يا أمير المؤمنين لي كتابته وله دينه. قال: لا أكرّمهم إذ أهانهم الله، ولا أعزهم إذ أذلهم الله، ولا أذنبهم إذ أقصاهم الله.

ب- وكتب عمر إلى عماله: أما بعد، فإنه من كان قبلك كاتب من المشركين فلا يعاشره ولا يوارزه ولا يجالس له ولا يعتضد برأيه، فإن رسول الله ﷺ لم يأمر باستعمالهم، ولا خليفته من بعده.

ج- وورد على عمر كتاب معاوية بن أبي سفيان: أما بعد، يا أمير المؤمنين، فإن في عملي كاتباً نصرانياً لا يتم أمر الخراج إلا به، فكرهت أن أقفله دون أمرك. فكتب إليه: عافانا الله وإياك، قرأت كتابك في أمر النصراني، أما بعد، فإن النصراني قد مات، والسلام.

د- وكان لعمر رضي الله عنه عبد نصراني فقال له: أشلم حتى نستعين بك على بعض أمور المسلمين، فإنه لا ينبغي لنا أن نستعين على أمرهم بمن ليس منهم. فأبى، فأعتقه وقال: اذهب حيث شئت!

هـ- وكتب إلى أبي هريرة رضي الله عنه: أما بعد، فإن للناس نفرة عن سلطانهم فأعوذ بالله أن تدركني وإياك؛ أقم الحدود ولو ساعة من النهار، وإذا حضرك أمران أحدهما لله والآخر للدنيا، فآثر نصيبك من الله، فإن الدنيا تنفد والآخرة تبقى. عُد مرضى المسلمين، واشهد

(١) الشوكاني: نيل الأوطار، مرجع سابق (٧/ ٢٣٠).

(٢) ابن القيم: المرجع السابق (١/ ٢١٠-٢١٢).

جنازتهم، وافتح بابك، وباشرهم، وأبعد أهل الشر وأنكر أفعالهم، ولا تستعن في أمر من أمور المسلمين بمشرك وساعد على مصالح المسلمين بنفسك، فإنما أنت رجل منهم؛ غير أن الله تعالى جعلك حاملاً لأثقالهم.

وذكر القرطبي في تفسيره<sup>(١)</sup>:

و- عن عمر رضي الله عنه قال: لا تستعملوا أهل الكتاب فإنهم يستحلون الرشا، واستعينوا على أموركم وعلى رعيبتكم بالذين يخشون الله تعالى.

ز- وقيل لعمر رضي الله عنه: إن هنا رجلاً من نصارى الحيرة لا أحد أكتب منه ولا أخط بقلم أفلا يكتب عنك؟ فقال: لا آخذ بطانة من دون المؤمنين.

ودرج على ذلك الخلفاء الذين لهم ثناء حسن في الأمة، كعمر بن عبد العزيز والمنصور والرشيد والمهدي والمأمون والمتوكل والمقتدر<sup>(٢)</sup>.

القول الثاني:

يرى أصحاب هذا الرأي جواز الاستعانة بغير المسلمين من أهل الذمة في أي أمر من أمور المسلمين عدا ما جاء بالإجماع بعدم جوازه كالإمامة العظمى،

وهو رأي كثير من العلماء والباحثين المعاصرين<sup>(٣)</sup>. وقد استدلوا بالكتاب والسنة وبالواقع التاريخي للدولة الإسلامية.

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، (٤/١٧٩)، الرشا: جمع رشوة.

(٢) ابن القيم: المرجع السابق (١/٢١٢).

(٣) د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين (ص ٧٩-٨٢)، د/ نمر الخليل: أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي (ص ١٥٠-١٥١)، أبو الأعلى المودودي: حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية (ص ٣٦٣) وكذلك نظرية الإسلام وهدية، د/ يوسف القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (ص ٢٣)، د/ منير حميد البياتي: الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي (ص ٢٢٠)، د/ وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي هامش (ص ٧٠٢، ٧٠٣)، د/ محمد سلام مذكور: معالم الدولة الإسلامية (ص ١٠١-١٠٤).

١- من الكتاب:

أ- قال تعالى: ﴿لَا يَتَنَصَّرُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ ﴿١﴾ إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دِينِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المتحنة: ٨-٩].

ب- وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤًا مَا عَيْنُكُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: ١١٨].

قال الطبري: «وذلك أن الله تعالى ذكره إنما نهى المؤمنين أن يتخذوا بطانة ممن قد عرفوه بالغش والبغضاء للإسلام وأهله، إما بأدلة ظاهرة دالة على أن ذلك من صفتهم، وإما بإظهار الموصوفين بذلك العداوة والشنآن والمناسبة لهم. فأما من لم يُثبتوه معرفة أنه الذي نهاهم الله عز وجل عن مخالته ومباططته، فغير جائز أن يكونوا نهوا عن مخالته ومصادقته، إلا بعد تعريفهم إياهم، إما بأعيانهم وأسمائهم، وإما بصفات قد عرفوهم بها. وإذا كان ذلك كذلك، وكان إبداء المنافقين بالستهم ما في قلوبهم من بغضاء المؤمنين إلى إخوانهم من الكفار، غير مدرك به المؤمنون معرفة ما هم عليه لهم، مع إظهارهم بالإيمان بالستهم لهم والتودد إليهم، كان بيننا أن الذي نهى الله المؤمنون عن اتخاذهم لأنفسهم بطانة دونهم، هم الذين قد ظهرت لهم بغضاؤهم بالستهم، على ما وصفهم الله عز وجل به، فعرفهم المؤمنون بالصفة التي نعتهم الله بها، وأنهم هم الذين وصفهم تعالى ذكره بأنهم أصحاب النار هم فيها خالدون، ممن كان له ذمة وعهد من رسول الله ﷺ وأصحابه من أهل الكتاب. لأنهم لو كانوا المنافقين، لكان الأمر فيهم على ما قد بينا. ولو كانوا الكفار ممن قد ناصب المؤمنين الحرب، لم يكن المؤمنون متخذيهم لأنفسهم بطانة من دون المؤمنين، مع اختلاف بلادهم وافتراق أمصارهم، ولكنهم الذين كانوا بين أظهر المؤمنين من أهل الكتاب أيام رسول الله ﷺ ممن كان له من رسول الله ﷺ عهد وعقد من يهود بني إسرائيل»<sup>(١)</sup>.

ويقول المراغي في تفسيره: «أي لا تتخذوا أيها المؤمنون الكافرين كاليهود والمنافقين أولياء وخواص لكم من دون المؤمنين، إذا كانوا على تلك الأوصاف التي ذكرت في هذه الآية:

١- لا يألونكم خبالاً: أي لا يقصرون في مضررتكم وإفساد الأمر عليكم ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

٢- يتمنون ضرركم في دينكم ودنياكم أشد الضرر.

٣- يدون البغضاء بأفواههم، ويظهرون تكذيب نبيكم وكتابكم، وينسبونكم إلى الحق والجهل، ومن اعتقد حق غيره أو جهله لا يحبه.

٤- ما يظهرونه من الحقد على ألسنتهم من علامات الحقد أقل مما قلوبهم منه.

فهذه الأوصاف شروط في النهي عن اتخاذ البطانة من غير المسلمين، فإذا اعتراها تغير وتبدل كما وقع من اليهود، فبعد أن كانوا في صدر الإسلام أشد الناس عداوة للذين آمنوا -انقلبوا فصاروا عوناً للمسلمين في فتوح الأندلس، وكما وقع من القبط إذ صاروا عوناً للمسلمين على الروم في فتح مصر- فلا يمتنع حينئذ اتخاذهم أولياء وبطانة للمسلمين»<sup>(١)</sup>.

٢- من السنة:

أ- عن عائشة رضي الله عنها: «استأجر النبي ﷺ وأبو بكر رجلاً من بني الدليل ثم من بني عبد بن عدي هادياً خريتنا -الخریت الماهر بالهداية- قد غمس يمين حلف في آل العاص بن وائل وهو على دين كفار قريش فأمناه فدفعنا إليه راحلتيهما ووعداه غار ثور بعد ثلاث ليال فأتاها براحلتيهما صبيحة ليال ثلاث فارتحلا وانطلق معهما عامر بن فهيرة والدليل الديلي فأخذ بهم أسفل مكة وهو طريق الساحل»<sup>(٢)</sup>.

(١) الإمام المراغي: تفسير المراغي، دار الفكر، المجلد الثاني (٤/٤٢-٤٥)، ويمثل هذا المعنى تكلم محمد

رشيد رضا في تفسير المنار (٤/٨١-٨٦)، د/ عبد الكريم زيدان: المرجع السابق (ص ٧٩).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الإجارة، باب استئجار المشركين عند الضرورة أو إذا لم يوجد أهل الإسلام،

رقم (٤٦٤)، (٢/٧٩٠).

ب- عن ابن عباس قال: كان ناس من الأسرى يوم بدر لم يكن لهم فداء فجعل رسول الله ﷺ فداءهم أن يعلموا أولاد الأنصار الكتابة قال فجاء يوما غلام يبكي إلى أبيه فقال ما شأنك قال ضربني معلمي قال الخبيث يطلب بذحل بدر والله لا تأتيه أبدا<sup>(١)</sup>.

وذلك يفيد أن النبي ﷺ استعمل غير المسلمين في شأن من شؤون الدولة الإسلامية، وهو تعليم بعض المواطنين المسلمين الكتابة<sup>(٢)</sup>.

ج- عن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم يزيد أحدهما على صاحبه قالاً: خرج النبي ﷺ عام الحديبية في بضع عشرة مائة من أصحابه فلما أتى ذا الحليفة قلد الهدي وأشعره وأحرم منها بعمره وبعث عيناه من خزاعة... الحديث<sup>(٣)</sup>.

قالوا وهذا العين كان كافراً، ومع هذا أسند إليه النبي ﷺ هذه المهمة الخطيرة، ولا شك أن النبي آمنه ووثق به واطمأن إليه، مما يدل على جواز إسناد وظائف الدولة العامة إلى الذميين ما داموا أهلاً لها من حيث الكفاية والثقة والأمانة<sup>(٤)</sup>.

### ٣- الواقع التاريخي للدولة الإسلامية:

جاء في فتوح البلدان:

أ- أن سبي قيسارية بلغوا أربعة آلاف رأس. فلما بعث به معاوية إلى عمر بن الخطاب أمرهم فأنزلوا الجرف. ثم قسمهم على يتامى الأنصار وجعل بعضهم في الكتاب والأعمال للمسلمين<sup>(٥)</sup>.

(١) مسند أحمد، (٢٤٧/١)، قال الشيخ أحمد شاكر: إسناده صحيح (٤/٤٧)، وقال شعيب الأرنؤوط: حسن، الشوكاني: نيل الأوطار (٣١٣/٧) قوله: «بذحل» بفتح الذال المعجمة وسكون الحاء المهملة قال في مختصر النهاية الذحل الوتر وطلب المكافأة بجنانية جنت عليه، وقال في القاموس: الذحل الثار أو طلب مكافأة بجنانية جنت عليك أو عداوة أنت إليك أو العداوة والحقد الجمع إذحال وذحول.

(٢) د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين (ص ٨٠).

(٣) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، حديث رقم (٣٩٤٤، ٣٩٤٥)، (٤/١٥٣١).

(٤) د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين (ص ٨٠).

(٥) فتوح البلدان - البلاذري (١/١٦٨)، القاهرة، مطبعة لجنة البيان العربي.




ب- ولى الوليد بن عبد الملك سليمان بن عبد الملك جند فلسطين فنزل لد. ثم أحدث مدينة الرملة ومصرها. وولى النفقة على بنائها بالرملة ومسجد الجماعة كاتباً له نصرانياً من أهل لد يقال له البطريق بن النكا، ولم تكن مدينة الرملة قبل سليمان، وكان موضعها رملة<sup>(١)</sup>. وقال الشيخ محمد عبده: «عرف خلفاء المسلمين وملوكهم في كل زمن ما لبعض أهل الكتاب بل وغيرهم من المهارة في كثير من الأعمال فاستخدموهم وصعدوا بهم إلى أعلى المناصب حتى كان منهم من تولى قيادة الجيش بالأندلس»<sup>(٢)</sup>.

#### القول الثالث:

يرى أصحاب هذا الرأي أن المسألة تحتاج إلى شيء من التفصيل؛ أي أنه لا يمكن القول بالجواز المطلق أو المنع المطلق، وإنما الأمر منوط بالضرورة والحاجة، ومصلحة الأمة، ما دام أن التولية ليس فيها استطالة من الذمي على المسلم أو قهر له، وليس فيها تفويض مطلق للذمي، فلا مانع من توليتهم الولايات التنفيذية مهما كبرت. وهو رأي جماعة من العلماء كابن الهمام من الأحناف «وَلَا شَكَّ فِي مَنَعِ اسْتِكْنَاهُمْ وَإِذْخَالِهِمْ فِي الْمُبَاشَرَةِ الَّتِي يَكُونُ بِهَا مُعَظَّمُ عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ، بَلْ رُبَّمَا يَقِفُ بَعْضُ الْمُسْلِمِينَ خِدْمَةً لَهُ خَوْفًا مِنْ أَنْ يَتَغَيَّرَ خَاطِرُهُ مِنْهُ فَيَسْعَى بِهِ عِنْدَ مُسْتَكْنَيْهِ سَعَايَةً تُوجِبُ لَهُ مِنْهُ الضَّرَرُ»<sup>(٣)</sup>.

والظاهر من قوله أن علة المنع عنده هي تعظيمه فإذا انتفت فلا مانع من التولية.

وبمثل ذلك قال ابن كثير عند تفسيره الآية البطانة في آل عمران حيث قال بعد ذكره لأثر جاء عن عمر: قيل لعمر بن الخطاب، : إن هاهنا غلاماً من أهل الحيرة، حافظ كاتب، فلو اتخذته كاتباً؟ فقال: قد اتخذت إذا بطانة من دون المؤمنين.

(١) فتوح البلدان - البلاذري (١/ ١٧٠).

(٢) محمد عبده: رسالة التوحيد، (ص ٩٣)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

(٣) الكمال بن الهمام: فتح القدير (٦/ ٦١).

ففي هذا الأثر مع هذه الآية دلالة على أن أهل الذمة لا يجوز استعمالهم في الكتابة، التي فيها استطالة على المسلمين وإطلاع على دواخل أمورهم التي يُخشى أن يُفشوها إلى الأعداء من أهل الحرب؛ ولهذا قال تعالى: ﴿لَا يَأْخُذُكُمْ حَبَالاً وَذُوا مَا بَيْنَهُمْ﴾<sup>(١)</sup>.

وكذلك البهوتي من الحنابلة: «وَيُكْرَهُ أَنْ يَسْتَعِينَ مُسْلِمٌ بِذِمِّيٍّ فِي شَيْءٍ مِنْ أُمُورِ الْمُسْلِمِينَ، مِثْلَ كِتَابَةِ وَعِمَالَةٍ، وَجَبَايَةِ خَرَاجٍ، وَقِسْمَةِ فَيْءٍ وَغَنِيمَةٍ، وَحِفْظِ ذَلِكَ فِي بَيْتِ الْمَالِ وَغَيْرِهِ وَنَقْلِهِ أَيْ: نَقْلَ مَا ذَكَرَ مِنْ مَوْضِعٍ إِلَى آخَرَ إِلَّا لِمُضَرَّةٍ؛ لِأَنَّ أَبَا مُوسَى دَخَلَ عَلَى عُمَرَ وَمَعَهُ كِتَابٌ قَدْ كَتَبَهُ فِيهِ حِسَابُ عَمَلِهِ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ أَدْعُ الَّذِي كَتَبَهُ لِيَقْرَأَهُ قَالَ: إِنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْمَسْجِدَ قَالَ وَلَمْ لَا يَدْخُلُ؟ فَقَالَ: إِنَّهُ نَضْرَائِي فَأَنْتَهَرَهُ عُمَرُ. وَلَا يَكُونُ الذِّمِّيُّ بَوَّابًا وَلَا جَلَادًا، وَلَا جَهْبَذًا وَهُوَ النَّقَّادُ الْحَبِيرُ وَنَحْوُ ذَلِكَ لِخِيَانَتِهِمْ، فَلَا يُؤْمَنُونَ. وَيَحْرُمُ تَوَلِّيَتُهُمُ الْوَلَايَاتِ مِنْ دِيَوَانِ الْمُسْلِمِينَ وَغَيْرِهِ لِمَا فِيهِ مِنْ إِضْرَارِ الْمُسْلِمِينَ لِلْعِدَاوَةِ الدِّيْنِيَّةِ وَيُكْرَهُ أَنْ يُسْتَشَارُوا أَوْ يُؤْخَذَ بِرَأْيِهِمْ لِأَنَّهُمْ غَيْرُ مَأْمُومِينَ»<sup>(٢)</sup>، وجميع عبارتهم توحى بكراهة الاستعمال إلا لضرورة.

ومن قال بجواز توليتهم الولايات التنفيذية، الماوردي الشافعي، وأبو يعلى من الحنابلة. يقول الماوردي في معرض حديثه عن الفرق بين وزارة التفويض ووزارة التنفيذ «أن الإسلام معتبر في وزارة التفويض، وغير معتبر في وزارة التنفيذ»، وقال أيضا «يجوز لهذا الوزير - أي وزير التنفيذ - أن يكون من أهل الذمة»<sup>(٣)</sup>.

وقد استدلل أصحاب هذا الرأي بأن أمثال تلك الوظائف لا ولاية فيها من حيث الحقيقة «وَأَمَّا وَرَأَى التَّنْفِيزِ فَحُكْمُهَا أَضْعَفُ وَشُرُوطُهَا أَقْلُ، لِأَنَّ النَّظَرَ فِيهَا مَقْصُورٌ عَلَى رَأْيِ الْإِمَامِ وَتَذْيِيرِهِ، وَهَذَا الْوَزِيرُ وَسَطٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الرَّعَايَا وَالْوَلَاةِ يُؤَدِّي عَنْهُ مَا أَمَرَ وَيَنْفُذُ عَنْهُ مَا ذَكَرَ

(١) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق (١٠٧/٢).

(٢) كشاف القناع للبهوتي (١٩٣/٣)، ومن الإقناع للحجاوي (٥٢-٥٣).

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ٥٨-٥٩)، وأبو يعلى: الأحكام السلطانية (ص ٣٢)، ونقل ذلك عن الحرقي. «وقد ذكر الحرقي ما يدل على أنه يجوز أن يكون وزير التنفيذ من أهل الذمة»؛ لأنه قال: «ولا يعطى من الصدقة لكافر ولا لعبد، إلا أن يكونوا من العاملين فيعطوا بحق ما عملوا».

وَنُفِضِي مَا حَكَمَ وَنُحَرِّ بِتَقْلِيدِ الْوَلَاةِ وَنَجْهِزُ الْجِيُوشَ وَنَعْرِضُ عَلَيْهِ مَا وَرَدَ مِنْ مُهِمٍّ وَنَجِدُّ مَنْ حَدَّثَ مُلِمٍّ، لِنَعْمَلَ فِيهِ مَا يُؤْمَرُ بِهِ، فَهُوَ مُعِينٌ فِي تَنْفِيزِ الْأُمُورِ وَلَيْسَ بِوَالٍ عَلَيْهَا وَلَا مُتَقَلِّدًا لَهَا<sup>(١)</sup>.  
«مَنْ يَصِحُّ أَنْ يَتَقَلَّدَ عِمَالَةَ، وَهُوَ مَنْ اسْتَقَلَّ بِكِفَايَتِهِ وَوُثِقَ بِأَمَانَتِهِ، فَإِنْ كَانَتْ عِمَالَةٌ تَفْوِضُ إِلَى اجْتِهَادِ رُوْعِي فِيهَا الْحُرِّيَّةَ وَالْإِسْلَامَ؛ وَإِنْ كَانَتْ عِمَالَةٌ تَنْفِيزُ لَا اجْتِهَادَ لِلْعَامِلِ فِيهَا لَمْ يَفْتَقِرْ إِلَى الْحُرِّيَّةِ وَالْإِسْلَامِ»<sup>(٢)</sup>.

الترجيح بين الأقوال:

بالنظر في أدلة أقوال أصحاب الآراء السابقة، يجد أن تلك الأدلة ليس فيها دلالة صريحة على المنع المطلق أو الجواز المطلق، لذلك فإن الراجح عند الباحث هو الجواز المقيد بالضوابط الشرعية، التي تحدثت عنها الأدلة الشرعية في شأن معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ومنها:

أ- قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾<sup>(٣)</sup> إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَنُّوهُمْ عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المنحة: ٨-٩].

ب- وقوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخِذُوا بِطَانَةٍ مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُورًا مَا عِنتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: ١١٨].

فهذه الآيات لم تنه عن اتخاذ الدمين بطانة أو أن يستعان بهم بصورة مطلقة، وإنما قيدت ذلك بمن ظهرت عداوته للإسلام ودولته، أما من بدت مودته وولاؤه للدولة، فلا مانع من استعماهم، ما دام ذلك ليس مرتبطا بشأن عقائدي، وليس في توليتهم ميلا قلبيا لعقائدهم،

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ٥٨-٥٩).

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ٥٨-٥٩).

ومادام قد وجد من الموثوق المؤمن الذي ظهرت عدالته وأمانته فلم لا يولى قال ابن تيمية: «كما يجوز السكنى في ديارهم ولبس ثيابهم وسلاحهم وكما تجوز معاملتهم على الأرض كما عامل النبي يهود خيبر وكما استأجر النبي هو وأبو بكر لما خرجا من مكة مهاجرين ابن أريقط رجلا من بني الدليل هاديا خريتا والخريت الماهر بالهداية واتمناه على أنفسهما ودواهما ووعده غار ثور صبح ثالثة وكانت خزاعة عيبة نصح رسول الله مسلمهم وكافرهم وكان يقبل نصحهم وكل هذا في الصحيحين وكان أبو طالب ينصر النبي ويذب عنه مع شركه وهذا كثير. فإن المشركين وأهل الكتاب فيهم المؤمن كما قال تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ يُقَنِّطَ بِرِ يُوَدِّعُ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّعُ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمَّتْ عَلَيْهِ قَائِمًا﴾ [آل عمران: ٧٥]، ولهذا جاز اثبات أحدهم على المال وجاز أن يستطب المسلم الكافر إذا كان ثقة نص على ذلك الأئمة كأحمد وغيره إذ ذلك من قبول خبرهم فيما يعلمونه من أمر الدنيا واثبات لهم على ذلك وهو جائز إذا لم يكن فيه مفسدة راجحة مثل ولايته على المسلمين وعلوه عليهم ونحو ذلك»<sup>(١)</sup>.

حتى وإن جاء عن بعض الخلفاء التحذير والنهي عن توليتهم كما اشتهر عن عمر، فإن هذا أمر اجتهادي متروك لولي الأمر يعمل ما يراه محققا للمصلحة.

وقد كان من صنيع النبي أنه تعامل مع غير المسلمين واستأجرهم، واستعان بهم في قتاله مع المشركين، أفلا يكون ذلك مؤيدا لاستعمالهم في وظائف الدولة، وخاصة أن الحياة قد تطورت في جميع جوانبها، وتوسعت جميع أعمال الدولة في العصر الحاضر، مما زاد في عدد الوظائف العامة وتفرعاتها، مما أحوج إلى التخصص وفرز المهام وتوزيعها حسب الاختصاص الذي يمكن من خلاله فرز الوظائف ذات الطابع الديني عن غيرها ذات الطابع غير الديني؛ لذلك فإن مهام الدولة يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

١- مهام ذات صبغة دينية محضة

٢- مهام دنيوية محضة.

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٤/١١٤).

## ٣- مهام مختلطة تعالج أموراً دينية وأموراً دنيوية

وبناء على ما اتفق عليه الفقهاء فإن المهام ذات الصبغة الدينية لا تولى لغير المسلمين، لما يتطلبه ذلك من إيمان بالعقيدة الإسلامية، وما انبثق عنها من أحكام.

أما المهام ذات الصبغة الدنيوية التي لا علاقة لها بالأحكام الشرعية التي تعتمد على النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، فلا مانع من توليتها لغير المسلمين، إذا توافرت فيهم الكفاية والأمانة أو شروط هذه الوظيفة متساوين في ذلك مع بقية المواطنين من المسلمين.

وأما المهام المختلطة، فإني أرى أن أمرها متروك للإمام يقدر المصلحة في التولية وعدمها حسب مصلحة الأمة.

وحتى يتم تحديد الوظائف وتصنيفها إلى الأقسام السابقة لا بد من اعتبار الأمور الآتية:

١- عدم تحكم الاسم بتحديد نوع الوظيفة، فإن بعض الوظائف والمناصب قد تتوحد بالاسم لكنها تختلف في الصلاحيات، كمنصب رئاسة الجمهورية، ورئاسة الوزراء، فإن صلاحيتها تختلف من دولة لأخرى، فقد تكون رمزية وشرفية في دولة، وقد تكون صلاحيات واسعة في دولة أخرى.

٢- وضع قائمة بالوظائف والمناصب التي لا يجوز لغير المسلمين تقلدها، بناء على المعايير التي سبق ذكرها ونراعى في ذلك ظروف الزمان والمكان، والمصلحة العامة للدولة الإسلامية.

وبذلك يمكن للباحث القول بجواز تولي الوظائف العامة في الدولة الإسلامية لغير المسلمين من مواطنيها وفق الضوابط التالية:

١- أن لا تكون الوظيفة ذات طابع ديني.

٢- أن لا يعرف عن المتقدم إلى الوظيفة أو المراد تكليفه بها أي عداوة للمسلمين.

٣- أن لا يعرف عنه الاتصال بالعدو -بغير تكليف من ولي الأمر- مما يلبسه ثوب الخيانة وهذا الضابط يشمل المسلم أيضاً.

٤- أن تتوافر فيه شروط الوظيفة من الكفاية والأمانة والقوة.

### المطلب الثاني: حق الانتخاب وحق الترشيح

من الحقوق السياسية المقررة حق الانتخاب، فالانتخاب هو اختيار الأمة لوكلاء ينوبون عنها، سواء كانت هذه النيابة في رئاسة الدولة أو في مؤسسات الشورى التي تقوم بمراقبة السلطة واستنباط الأحكام التي يساس بها المجتمع.

وكذلك حق الترشيح وهو التقدم لنيل أحد هذه المهام سواء كانت مهمة رئاسة الدولة أو مهمة العضوية في إحدى مؤسسات الشورى، وهي ما يطلق عليها في الفقه السياسي الإسلامي (أهل الحل والعقد)، ومبادئ المواطنة المعاصرة تقضي بأن يكون هذا الحق متاح لجميع المواطنين حسب ما تقضي به أحكام الدستور والقانون في الدولة. وإذا أردنا أن نطبق هذا المبدأ في النظام الإسلامي؛ فإن الضابط لهذا الأمر هو أحكام الشريعة الإسلامية كما سبق ذكره؛ لأن جميع شرائع المجتمع الإسلامي يخضعون لها، وفيما يلي توضيح ذلك بالنسبة للمسلم بما في ذلك المرأة، وكذلك غير المسلم باعتباره مواطناً في الدولة الإسلامية.

#### أ- انتخاب رئيس الدولة والترشيح لمنصبه

رئيس الدولة أو الخليفة أو أمير المؤمنين حسب تسميات الفقهاء، هو الذي يختاره المسلمون ويبايعونه على الإمامة عن طريق الانتخاب الحر، وبذلك تثبت الإمامة وتجب الطاعة، كما نص الفقهاء على ذلك «وجملة الأمر أن من اتفق المسلمون على إمامته وبيعته ثبتت إمامته ووجبت معونته»<sup>(١)</sup>، فحق الاختيار هو حق للأمة بلا منازع، كما سبق ذكر ذلك في الفصل الأول من الباب الأول، وقد ترجع لدى الباحث أن الخليفة المسلم وإن تعددت طرق ولايته وهي -الاختيار، والعهد، والنص، والغلبة- إلا أن الخلافة لا تثبت ولا تكون شرعية إلا ببيعة المسلمين أو ببيعة أهل الحل والعقد وهم نواب الأمة، قال أبو يعلى: «لأن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعهد المسلمين»<sup>(٢)</sup>، فيبقى العهد مجرد ترشيح

(١) ابن قدامة: المغني (١٠/٤٩).

(٢) أبو يعلى الخنيلي: الأحكام السلطانية (ص ٢٥).

وليس تعييناً<sup>(١)</sup>.

يبد أن هذا المنصب حق للذكور من المسلمين الذين تتوفر فيهم الشروط المنصوص عليها من الفقهاء وذلك بإجماع العلماء، فلا تجوز ولاية المرأة ولا الذمي باتفاق. وقد سبق تفصيل المسألة من قبل. هذا فيما يخص مسألة الترشيح، أما مسألة الانتخاب أو الإدلاء بالصوت فهي ما يطلق عليها في الفقه الإسلامي عملية البيعة وسيرد بيانها في مبحث الواجبات السياسية في الفصل الثاني من هذا الباب.

ب- انتخاب مجلس الشورى (أهل الحل والعقد) والترشيح لعضويته

مبدأ الشورى من أركان نظام الحكم في الإسلام، وهي تعني في المصطلح السياسي: «حق الأمة في المشاركة السياسية في أمور الحكم وصنع القرار السياسي»<sup>(٢)</sup>، وقد صرح القرآن بأهمية الشورى وكذلك السنة النبوية.

قال الله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، والخطاب في الآية وإن كان موجهاً إلى النبي ﷺ، فهو موجه كذلك إلى الإمام أو من يلي أمر المسلمين في كل زمان ومكان كما ذكر القرطبي في تفسير الآية «ما أمر الله تعالى نبيه بالمشاورة لحاجة منه إلى رأيهم، وإنها أراد أن يعلمهم ما في المشاورة من الفضل، ولتقتدي به أمته من بعده»<sup>(٣)</sup>.

وقال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] وقد سميت السورة باسمها إعظاماً لشأنها حيث اعتبرتها «عنصراً من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة»<sup>(٤)</sup>.

وقد أضاف الإمام محمد عبده ووافقه تلميذه محمد رشيد رضا آية ثالثة رآها أكثر دلالة من سابقتها<sup>(٥)</sup> وهي قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنهَوْنَ

(١) انظر مطلب السلطة في الفصل الأول من الباب الأول من هذا الكتاب.

(٢) فريد عبد خالق: في الفقه السياسي الإسلامي، مرجع سابق، (ص ٤١).

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٤/ ٢٥٠).

(٤) د/ فتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، مكتبة وهبة - القاهرة (ص ٣٤٦).

(٥) تفسير المنار (٤/ ٧٣).

عَنِ الْمُعْكَرِّ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ [آل عمران: ١٠٤].

وأما السنة فإن كثيرا من نصوصها تحض على الشورى، وكذلك السنة الفعلية، منها: ما جاء في سنن الترمذي:

عن أبي عبيدة عن عبد الله قال: لما كان يوم بدر وجيء بالأسارى قال رسول الله ﷺ: «ما تقولون في هؤلاء الأسارى؟» فذكر قصة في هذا الحديث طويلة.

قال أبو عيسى: وفي الباب عن عمر وأبي أيوب وأنس وأبي هريرة وهذا حديث حسن وأبو عبيدة لم يسمع من أبيه ويروى عن أبي هريرة قال ما رأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ<sup>(١)</sup>.

وفي سنن ابن ماجه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «المستشار مؤتمن».

عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا استشار أحدكم أخاه فليشر عليه»<sup>(٢)</sup>.

أما عن حكم الشورى في الفقه الإسلامي؛ فإن جمهور الفقهاء يذهبون إلى وجوبها على الحكام والمحكومين<sup>(٣)</sup>.

(١) سنن الترمذي: كتاب الجهاد، باب ما جاء في المشورة (٢١٣/٤)، رقم (١٧١٤).

(٢) سنن ابن ماجه: كتاب الأدب، باب المستشار مؤتمن رقم (٣٧٤٥-٣٧٤٧)، (١٢٣٣/٢).

(٣) القرطبي: تفسير القرطبي (٤/ ٢٤٩-٢٥٠) حيث قال: «قال ابن عطية: والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب. هذا ما لا خلاف فيه. وقال ابن خوزيمنداد: واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجه الجيش فيما يتعلق بالحرب، ووجه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها»، والجصاص: أحكام القرآن (٢/ ٣٣٠)، الرازي: التفسير الكبير (٩/ ٧٧)، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية: الناشر: دار المعرفة (ص ٢١٣)، عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية (ص ١٤٩)، وتفسير المنار (٤/ ٤٥)، عبد الرحمن عبد الخالق: الشورى في ظل نظام الإسلام (ص ١٢٦) الكويت ١٩٧٥ م.



وذهب البعض إلى القول بأنها مندوبة وليست واجبة<sup>(١)</sup>، كذلك ذهب فريق من العلماء إلى أنها ملزمة للحكام، وذهب آخرون إلى أنها معلمة، والباحث مع الذين يرون أنها واجبة ملزمة<sup>(٢)</sup>.

إذن فعلية الشورى متبادلة بين طرفين الحاكم والأمة أو من ينوب عنها؛ لأنه من الصعب مشاوراة الأمة كلها، فبرزت فكرة أهل الحل والعقد، وقد كانوا في أول عهد الدولة معروفين، أما الآن فلا يمكن معرفتهم، فكان السبيل إلى معرفتهم إجراء انتخاب حر لكي تختار الأمة من ينوب عنها.

والذي يقوم بعملية الانتخاب كل أفراد الدولة المكلفين من الذكور المسلمين وهذا لا خلاف فيه، كذلك يجوز لهم الترشيح إذا توفرت فيهم الشروط المقررة لأهل الحل والعقد. بيد أن الخلاف حول موقف المرأة وغير المسلم من الانتخاب وكذلك الترشيح لهذه المناصب.

#### ١- المرأة وحقها في الانتخاب والترشيح للمجالس النيابية.

تردد ذكر شرط الذكورة في مباحث الفقهاء قديما وحديثا عند البحث في مسألة الولايات، مع اختلاف حول بعضها، لكن كما مر فهم مجمعون على شرط الذكورة في الإمامة الكبرى.

والباحث في موضوع الحقوق السياسية للمرأة في الفقه الإسلامي ومنها حق الانتخاب والترشيح في المجالس النيابية يجد أمامه رأيين مختلفين لكل منهما أدلته التي يستند إليها:

(١) الشافعي: الأم (٥/ ١٨٠)، ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، الناشر زكريا على يوسف مطبعة

العاصمة بالقاهرة، تحقيق أحمد شاكر، (٦/ ٧٧٠)، ط ١، ١٣٤٥هـ.

(٢) د/ عبد الله محمد جمال الدين: نظام الدولة في الإسلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م،

(ص ٢٤٧-٢٦٧)، د/ عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام (ص ٢٤١-٢٦٦)، د/ محمد

سليم العوا: النظام السياسي للدولة الإسلامية (ص ١٨٧).

## الرأي الأول:

يذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن الإسلام لا يقر مبدأ المساواة بين المرأة والرجل في الحقوق السياسية<sup>(١)</sup> واستدلوا على ذلك بأدلة من القرآن والسنة والإجماع والسوابق التاريخية والأدلة العقلية.

## \* من القرآن الكريم:

- قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [النساء: ٣٤]، والمجالس النيابية تقوم مقام القوام لجميع الدولة لأنها هي التي تدير دفة السياسة في الدولة<sup>(٢)</sup>، والقرآن لم يقيد قوامية الرجال على النساء في البيوت، ولم يأت بكلمة البيوت في الآية، وبالتالي فإن التي لم يجعل الله لها قوامية في أمور بيتها، فكيف تخرج لتكون لها القوامية على جميع البيوت في الدولة، مع أن قوامية الدولة أخطر شأنًا وأكثر مسؤولية من قوامية البيت.

- وقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ [الأحزاب: ٣٣]، في هذه الآية يحدد الله دائرة الأعمال بالنسبة للمرأة، وإن اعترض أحد بأن هذا الأمر كان لأمهات المؤمنين، فنحن نسأله: هل كان بنساء بيت النبي ﷺ عجز دون سائر النساء لا يدعهن يقمن بالأمور خارج البيت، وهل تفوقهن سائر النساء بفضل في هذه الناحية<sup>(٣)</sup>.

## \* من السنة النبوية:

- عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاءكم وأموركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم من بطنها وإذا كان أمراؤكم

(١) أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، الدار السعودية للنشر والتوزيع

(ص ٢٦١) وما بعدها، د/ عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام (ص ٤٦٦) نقلا عن فتوى لجنة

الفتوى بالجامع الأزهر، ونشرت بمجلة رسالة الإسلام السنة الرابعة، العدد الثالث يونيو ١٩٥٢م.

(٢) أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي، الدار السعودية للنشر والتوزيع (ص ٧٨) وما بعدها.

(٣) أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي (ص ٨٠).

شراركم وأغنياؤكم بخلاءكم وأموركم إلى نساءكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها»<sup>(١)</sup>.  
- وحديث أبي بكر: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»<sup>(٢)</sup>.

هذا إلى جانب بعض نصوص السنة التي جاءت تعفي المرأة من معالجة ما هو دون الحكم والسياسة من الأمور والواجبات خارج البيت<sup>(٣)</sup> ومنها:

- عن طارق بن شهاب: عن النبي ﷺ قال: «الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة عبد مملوك أو امرأة أو صبي أو مريض»<sup>(٤)</sup>.

- عن أم عطية رضي الله عنها قالت: نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا<sup>(٥)</sup>.

\* الإجماع والسوابق التاريخية:

استدل أصحاب هذا الرأي أيضا بما جرى عليه العمل في خير القرون، فإنه لم يرد أن امرأة كانت ضمن جماعة أهل الحل والعقد، وقد كان في الصدر الأول من الإسلام مثقفات فضليات وفيهن من يفضل الكثير من الرجال كأمهات المؤمنين<sup>(٦)</sup>.

(١) سنن الترمذي: الفتن، باب (٧٨)، حديث رقم (٢٢٦٦)، (٤/٥٢٩)، قال أبو عيسى: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث صالح المري وصالح المري في حديثه غرائب ينفرد بها لا يتابع عليها وهو رجل صالح.

(٢) رواه البخاري: كتاب المغازي، باب كتاب النبي إلى كسرى وقيصر، حديث رقم (٤٠٧٣).

(٣) أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي (ص ٨١).

(٤) سنن أبي داود، أبواب الإمامة، باب الجمعة للمملوك والمرأة، رقم (١٠٦٧)، (١/٣٤٧).

(٥) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب لتابع النساء الجنائز، رقم (٣٠٧) (١٢١٩)، (١/٤٢٩).

(٦) أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، الدار السعودية للنشر والتوزيع (ص ٢٦١) وما بعدها، وينظر في ذلك أيضا: أبو المعالي الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص ٩٢)، د/ عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام (ص ٤١٦) نقلا عن فتوى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر، ونشرت بمجلة رسالة الإسلام السنة الرابعة، العدد الثالث يوليو ١٩٥٢ م.

\* الأدلة العقلية:

يقول أصحاب هذا الرأي أن الشريعة بنت على الفوارق الطبيعية بين الرجل والمرأة التمييز بينهما في كثير من الأحكام، كحق الرجل في الطلاق، وعدم سفرها بلا محرم أو رفقة مأمونة. . الخ؛ فإذا كان الفارق الطبيعي قد أدى في نظر الشريعة إلى التفرقة بينهم في هذه الأحكام التي لا تتعلق بالشؤون العامة للأمة، فإن التفرقة بينهما في الولايات العامة تكون من باب أولى أحق وأوجب.

والإسلام قد ساوى بين الرجل والمرأة في الولايات الخاصة<sup>(١)</sup>، والمرأة تملك التصرف في شؤونها الخاصة كالبيع والشراء ونحوه، أما في شأن الولايات العامة<sup>(٢)</sup> فإن هذا من شأن الرجل، ولأن عضوية المجالس النيابية تعد من الولايات العامة فهي مقصورة على الرجال إذا توفرت فيهم شروط معينة، وهذا مما لا يوجد في المرأة نتيجة لما يعرض لها من عوارض طبيعية تتكرر عليها في الأشهر والأعوام، كذلك يحرم عليها حق الانتخاب والاشتراك فيه؛ لأنها تهدف من ورائه إلى الوصول للعضوية لأن وسيلة الشيء تأخذ حكمه<sup>(٣)</sup>.

(١) الولاية الخاصة: هي السلطة التي يملك بها صاحبها التصرف في شأن من الشؤون الخاصة بغيره كالوصاية على الصغار، والولاية على المال، والنظارة على الأوقاف.

(٢) الولاية العامة: هي السلطة الملزمة في شأن من شؤون الجماعة، كولاية الفصل بين الخصومات، وسن القوانين أو بعبارة أخرى القيام بعمل من أعمال إحدى السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية. عبد الحميد متولي: مرجع سابق (ص ٤١٧).

(٣) د/ عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام (ص ٤١٦) نقلا عن فتوى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر، نشرت بمجلة رسالة الإسلام - السنة الرابعة، العدد الثالث يوليو ١٩٥٢م.

## الرأي الثاني:

يذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن الإسلام لم يحرم المرأة حقوقها السياسية، ولكن المجتمع لم يتهياً بعد لمزاولة المرأة لتلك الحقوق مزاوله فعلية في العصر الحديث<sup>(١)</sup>. وقد استدل أصحاب هذا الرأي بما يلي:

أولاً: الأصل العام الذي أجمعت عليه الأمة أن جميع المسلمين ذكورا وإناثا سواء في الخطاب بالأحكام الشرعية، فخطاب الذكور موجه للإناث، إلا ما ورد بتخصيصه نص أو إجماع. يقول الشاطبي «الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة ومفترقان بالتكليف اللائق بكل واحد منهما كالحيض والنفاس والعدة وأشباهاها بالنسبة إلى المرأة والاختصاص في مثل هذا لا إشكال فيه وأما الأول فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع كالجمعة والجهاد والإمامة ولو في النساء»<sup>(٢)</sup>.

ومن الخطابات الشرعية الواردة: مبدأ تكريم الإنسان، ولم يقل كرمنا الرجال أو الذكور، وقوله تعالى: «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف» وقوله تعالى: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر».

فهذه الآيات \_ فيما يقول أصحاب هذا الرأي \_ تتضمن مبدأين: (الأول) مبدأ الولاية بين المؤمنين والمؤمنات بعضهم وبعض، وهي ولاية تشمل الأخوة والصداقة والتعاون على

(١) د/ مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، المكتب الإسلامي، ط ٦، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، (ص ٣٩، ٤٠، ١٦٧)، عبد الحلیم محمد أبو شقة: تحرير المرأة في عصر الرسالة، دار الأمل - الكويت ١٩٩٠م، (٣/ ١٢١-١٢٨)، المستشار جمال الدين محمود: حقوق المرأة في المجتمع الإسلامي، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٦م، (ص ٦٢-٦٤)، دم يوسف القرضاوي: فتاوى معاصرة، مكتبة وهبة - القاهرة ط ٦، مركز المرأة في الحياة الإسلامية، مكتبة وهبة القاهرة ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، الأستاذ البهي الخولي: المرأة بين البيت والمجتمع (ص ١٣٦، ١٣٧)، د/ عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام (ص ٤٣٠) وما بعدها.

(٢) الشاطبي: الموافقات، الناشر: دار المعرفة - بيروت (٣/ ٣٠٢-٣٠٣).

الخير. (الثاني) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو واجب يشمل كل ضروب الإصلاح في كل نواحي الحياة، ومنها الاشتغال بالحياة السياسية، والمرأة في ذلك كالرجل كما في الآية الكريمة. ، خاصة أن الانتخاب والترشيح قد يكون وسيلة لتحقيق مقصد الشارع من تحقيق المنفعة ودفع المفسدة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحسبة على السلطة التنفيذية.

وإذا اعترض على هذا الأصل العام (المساواة بين الرجل والمرأة) بقول الله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَىٰ نِسَائِهِمْ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فإنهم يدفعون هذا الاعتراض بأن القرآن قد بين حدود هذه الميزة أو هذه الدرجة في قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤]، فبين بذلك أن الدرجة هي درجة الرئاسة والقوامة على شؤونها المشتركة، أي شؤون الأسرة، فالرجل هو المكلف طبقاً للشريعة بالإنفاق على المرأة وتربية الأولاد، والمسئول الأول عن الأسرة أحق بالقوامة.

ثانياً: قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة حَتَّى يَدُلُّ الدَّلِيلُ عَلَى التَّحْرِيمِ»<sup>(١)</sup>، ولما لم يرد ليل من الشارع يحرم على المرأة الانتخاب أو الترشيح، فإن هذا الحق يعتبر مشروعاً من حيث لأصل. وعملية الانتخاب عبارة عن اختيار وكلاء عن الأمة ينوبون عنها في التشريع بمراقبة الحكومة، فهي إذن عملية توكيل، ولا يوجد في الشريعة ما يمنع المرأة أن توكل إنساناً لدفاع عن حقوقها والتعبير عن إرادتها كمواطنة في المجتمع، كذلك ليس في الإسلام ما منع أن تكون المرأة مشرعة، لأن التشريع يحتاج قبل كل شيء إلى العلم، مع معرفة حاجات مجتمع وضروراته التي لا بد منها، وهو حق متاح للمرأة والرجل على السواء والتاريخ نهج ببرز كثير من النساء في الحديث والفقه والأدب<sup>(٢)</sup>.

( محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله: المشور في القواعد، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٥٥ هـ تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود، (١/١٧٦)، السيوطي: الأشباه والنظائر (ص ١٠٧).

( د/ مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون (ص ٣٩، ١٥٥، ١٥٦).

ثالثاً: مباشرة المرأة هذه الحقوق على عهد النبي ﷺ وعلى عهد خلفائه دون نكير مثال ذلك:

- عن أسماء بنت يزيد الأنصارية من بني عبد الأشهل أنها أتت النبي ﷺ وهو بين أصحابه فقال: بأبي أنت وأمي إني وافدة النساء إليك وأعلم نفسي لك الفداء أما إنه ما من امرأة كاثنة في شرق ولا غرب سمعت بمخرجي هذا أو لم تسمع إلا وهي على مثل رأي أن الله بعثك الحق إلى الرجال والنساء فأمتنا بك ويهلك الذي أرسلك وأنا معشر النساء محصورات مقصورات قواعد بيوتكم ومقضى شهواتكم وحاملات أولادكم وإنكم معاشر الرجال فضلتم علينا بالجمعة والجماعات وعيادة المرضى وشهود الجنائز والحج بعد الحج وأفضل من ذلك الجهاد في سبيل الله وإن الرجل منكم إذا أخرج حاجاً أو معتمراً ومرابطاً حفظنا لكم أموالكم وغزلنا لكم أثواباً وربينا لكم أولادكم فما نشارككم في الأجر يا رسول الله؟ قال: فالتفت النبي ﷺ إلى أصحابه بوجهه كله ثم قال: «هل سمعتم مقالة امرأة قط أحسن من مسألتها في أمر دينها من هذه؟» فقالوا: يا رسول الله ما ظننا أن المرأة تهتدي إلى مثل هذا فالتفت النبي ﷺ إليها ثم قال لها: انصري أيتها المرأة وأعلمي من خلفك من النساء أن حسن تبعل لإحداكن لزوجها وطلبها مرضاته وإتباعها موافقته تعدل ذلك كله قال: فأدبرت المرأة وهي تهلل وتكبر استبشاراً<sup>(١)</sup>. ووجه الدلالة من هذا الحديث أن أسماء بنت يزيد كانت مندوبة النساء في عصر النبوة لكي تعرف ما هن وما عليهن من حقوق وواجبات، ولم ينكر الرسول عليها هذا الأمر ولا أنكر عرضها لمطالب النساء، فكان ذلك دليلاً على جواز وكالة المرأة عن غيرها للمطالبة بالحقوق.

- كذلك استشارة النبي ﷺ لأم سلمة في غزوة الحديبية، فكان في مشورتها الخير

- ورأى عمر بن الخطاب تغالي الناس في مهور النساء حين اتسعت دنياهن في عصره

(١) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: شعب الإيمان، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى،

(ص ١٤١)، حقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، (١/٤٢٠)، وضعفه الألباني في ضعيف الترغيب

والترهيب، مكتبة المعارف - الرياض، (٥/٢)، رقم (١٢١٣).

فخاف عاقبة ذلك وهو ما يشكو منه الناس منذ عصور فنهى الناس أن يزيدوا فيها على أربعمائة درهم فاعتزضت له امرأة من قريش فقالت: أما سمعت ما أنزل الله يقول: ﴿وَمَا تَنْتَهُنَّ إِحْدَهُنَّ وَقَطَّارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾.

فقال: اللهم غفرا كل الناس أफقه من عمر. وفي رواية أنه قال: امرأة أصابت وأخطأ عمر وصعد المنبر وأعلن رجوعه عن قوله<sup>(١)</sup>، والشاهد من ذلك أن ثمة أمورا في التشريع تتعلق بالمرأة نفسها ينبغي أن يؤخذ رأيها فيها.

-وعن ابن عمر قال: قدمت رفقة من التجار فزولوا المصلى فقال عمر لعبد الرحمن بن عوف: هل لك أن تحرسهم الليلة من السرقة؟ فباتا يحرسانهم، ويصليان ما كتب الله لهما، فسمع عمر بكاء صبي فتوجه نحوه فقال لأمه: إتقي الله وأحسني إلى صبيك، ثم عاد إلى مكانه، فسمع بكاء فعاد إلى أمه فقال لها مثل ذلك ثم عاد إلى مكانه، فلما كان في آخر الليل سمع بكاء فأتى أمه فقال: ويحك، إني لأراك أم سوء، مالي أرى ابنك لا يقر منذ الليلة؟ قالت: يا عبد الله قد أبرمتي منذ الليلة، إني أرفقه من الفطام فيأبى، قال: ولم؟ قالت: لأن عمر لا يفرض إلا للفطم، قال: وكم له؟ قالت: كذا وكذا شهرا قال: ويحك لا تعجله ! فصلى الفجر وما يستئين الناس قراءته من غلبة البكاء، فلما سلم قال: يا يؤسا لعمركم قتل من أولاد المسلمين: ثم أمر مناديا فنادى ألا لا تعجلوا صبيانكم عن الفطام فإننا نفرض لكل مولود في الإسلام<sup>(٢)</sup>. والشاهد أن عمر رجع في قراره بسبب كلام المرأة.

(١) محمد رشيد رضا: حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي العام تعليق: محمد ناصر الدين الألباني - المكتب الإسلامي، طبعة: ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م (ص ١٣)، قال الألباني: سنده ضعيف وفي متنه نكارة، وقال ابن كثير في تفسيره إسناده جيد (٢/ ٢٤٤)، ورواه سعيد بن منصور في السنن برقم (٥٩٨) «الأعظمي» ومن طريقه البيهقي في السنن الكبرى (٧/ ٢٣٣) فقال: أخبرنا هشام أخبرنا جبالد عن الشعبي قال: خطب عمر ؓ الناس فذكر بنحوه انظر: إرواء الغليل (٦/ ٣٤٨) للشيخ ناصر الألباني فقد بين ضعف هذه الرواية ومخالفتها لما في السنن.

(٢) ابن سعد: الطبقات: (٣/ ٣٠١) ط/ بيروت.



- وما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خرج ليلة يحرس الناس فمر بامرأة وهي في بيتها وهي تقول: (تطاول هذا الليل واسود جانبه وطال علي ألا خليل لأعبه)، (فوالله لولا خشية الله وحده لحرك من هذا السرير جوانبه).

فلما أصبح عمر أرسل إلى المرأة فسأل عنها فقيل: هذه فلانة بنت فلان وزوجها غاز في سبيل الله فأرسل إليها امرأة فقال: كوني معها حتى يأتي زوجها وكتب إلى زوجها فأقفله ثم ذهب إلى حفصة بنته فقال لها يا بنية! كم تصبر المرأة عن زوجها؟ فقالت له: يا أبة! يغفر الله لك أمثلك يسأل مثلي عن هذا؟ فقال لها: إنه لولا أنه شيء أريد أن أنظر فيه للرعية ما سألتك عن هذا قالت: أربعة أشهر أو خمسة أشهر أو ستة أشهر فقال عمر: يغزو الناس يسيرون شهرا ذاهبين ويكونون في غزوهم أربعة أشهر ويقفلون شهرا فوقت ذلك للناس من سنته غزوهم، فقال عمر: لا أحبس الجيش أكثر من هذا<sup>(١)</sup>، فكان قرار عمر بشأن بقاء الرجل في الجيش بعيدا عن زوجته بناء على استشارة امرأة.

رابعا: حديث مسلم عن تميم الداري أن النبي ﷺ قال: «الدين النصيحة» قلنا: لمن؟ قال: «لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»<sup>(٢)</sup>، ووجه الدلالة هنا أن الحديث عام في الرجال والنساء بلا تخصيص، قال الخطابي: «وأما النصيحة لأئمة المسلمين فمعاونتهم على الحق وطاعتهم فيه وأمرهم به والمراد بأئمة المسلمين الخلفاء وغيرهم ممن يقوم بأمور المسلمين من أصحاب الولايات وأما نصيحة عامة المسلمين وهم من عدا ولاية الأمور فأرشادهم لمصالحهم في آخرتهم ودنياهم»<sup>(٣)</sup>.

(١) علي بن حسام الدين المتقي الهندي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت ١٩٨٩م، رقم (٤٥٩١٧)، ابن قدامة: المغني (٨/١٤٣)، ابن كثير: تفسير ابن كثير. قال رواه مالك في الموطأ عن عبد الله بن دينار (١/٣٦١).

(٢) صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة حديث رقم (٥٥)، (١/٧٤).

(٣) النووي: شرح صحيح مسلم (٢/٣٨).

ومع قول هذا الفريق بجواز الترشيح والانتخاب للمرأة في المجالس النيابية، إلا أنهم يجعلون ذلك في ظل الدولة الإسلامية التي تطبق شريعة الإسلام كاملة، وتجعلها منهج حياة؛ مما يترتب عليه عدم الخوف من حدوث أي خلل في خروج المرأة، ولا يكون ذلك طاغيا على وظيفة المرأة الأساسية في بيتها ومع زوجها، مراعية في ذلك آداب الإسلام وما قرره من أحكام تخصها في غدوها ورواحها.

الترجيح بين الرأيين:

بعد عرض وجهات نظر الفريقين في مسألة حق المرأة في الانتخاب والترشيح للمجالس النيابية؛ فإن الناظر في القولين يتبين له أن محور الخلاف يتركز حول حكم تولي المرأة الولايات العامة والتي دون الولاية العظمى، فالقائلون بعدم الجواز يعللون ذلك بأن في ذلك قوامة للمرأة على المجتمع كله، ومما هو مقرر في الشرع أن القوامة للرجال وقد رد الفريق الثاني بأن ذلك مقرر في نطاق الأسرة، ومع التسليم بذلك فإن وجود المرأة في أحد المجالس لا يعد قوامة على المجتمع كله كما يقولون، وذلك لأن تلك المجالس فيها من الرجال الكثير بل هم الأعم الأغلب. هذا إلى جانب أن الفريق الأول استدل بعدة أدلة ليست -فيما يبدو لي- قطعية الدلالة على مرادهم من حرمان المرأة من حق الترشيح والانتخاب للمجالس الشورية.

والمقرر شرعا أن للمرأة حق النصح، وحق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بضوابطه الشرعية التي تخص النساء، ولا يوجد دليل يحرم المرأة من هذه الحقوق، كذلك مقرر شرعا أن للمرأة الحق في توكيل من ينوب عنها في أمورها والمطالبة بحقوقها، وما عملية الانتخاب إلا من هذا القبيل.

بل الثابت أن المرأة ذهبت بنفسها لتسأل عن حقوقها ومكانتها في المجتمع لما وجدت أن الرجال قد حازوا كل شيء، بل قد جادلت المرأة رسول الله، وسميت سورة باسمها، وغير ذلك مما ثبت صحته عن بعض الممارسات التي لم تلق نكيرا من الصحابة خير القرون؛ فيبقى الأمر -من وجهة نظري- على حله وجوازه لكن بما يصون المرأة ويحفظها، ولا يطنى على مهمتها الرئيسة وهي تربية الأولاد والله أعلم.

٢- حق الذمي في الانتخاب والترشيح للشورى ومؤسساتها.

إن اشتراك الذميين وهم المواطنون غير المسلمين في الدولة الإسلامية في مؤسسات الشورى ينطبق عليه أقوال الفقهاء واختلافهم في مسألة تولي الوظائف العامة التي تحدثت عنها فيما سبق سواء كان بالجواز أو بالمنع أو الترجيح، ولا أرى حاجة في إعادة جميع أدلة الفرقاء وأقوالهم في هذا الخصوص، ولكن سأقصر القول على ما جاء في هذا الشأن.

من الثابت المتفق عليه بين العلماء أن الشورى في عهد الرسول ﷺ وفي عهد الخلفاء الراشدين كانت مقصورة على المسلمين. ولم ينقل عن أحد من أهل الذمة أنه طالب بهذا الحق، مما يدل على أن المفهوم لدى الجميع أن هذا الحق مقصور على المسلمين دون غيرهم<sup>(١)</sup>.

ولهذا الأمر ما يسوغه، حيث إن المشركين ناصبوا الإسلام العداء منذ ظهوره، وحاولوا عرقلة مسيرته، بل كانوا حريصين على اجتثاثه، كذلك استحكم العداء في نفوس أهل الكتاب في هذه المرحلة.

وبعد استقرار الدولة الإسلامية وظهور الإسلام وقوة دولته، حدث نوع من التعايش بين المسلمين والكفار (أهل الذمة) في دولة واحدة هي الدولة الإسلامية، هذا التعايش قام على العدل والحرية والمساواة والرحمة في ظل الشريعة الإسلامية السمحة.

بيد أن العلماء وخاصة المعاصرين اختلفوا في حق الذميين في المشاركة في الشورى ومؤسساتها، وكذلك حقهم في الانتخاب إلى رأيين، فريق يرى الجواز وفريق يرى المنع، وفيما يلي أهم أدلة الفريقين:

أولاً: أدلة القائلين بعدم جواز مشاركة المواطنين من غير المسلمين في عضوية المؤسسات الشورية، وعدم جواز انتخاب أعضاء هذه المؤسسات.

أ- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، ففي هذه الآية إشارة واضحة إلى أن ولي الأمر الذي تجب طاعته هو من كان من المؤمنين

(١) د/ عبد الكريم زيدان: مرجع سابق (ص ٨٣-٨٤).

لا من غيرهم، وذلك بتقييده لفظ ﴿وَأُولَى الْأَمْرِ﴾ بقوله ﴿يُنْكِرُ﴾، وأولى الأمر هم الأمراء والحكام والعلماء، ومن المعاصرين من توسع في مفهومها مما جعلها تشمل أهل الاختصاص والمعرفة عامة<sup>(١)</sup>، وعضو مجلس الشورى من أولى الأمر لأن مجلس الشورى أو ما يسمى بالمصطلح الفقهي مجلس أهل الحل والعقد هو الذي يختار الخليفة صاحب المنصب الأول في الدولة الإسلامية، إضافة إلى ما يتخذه هذا المجلس من قرارات هامة وخاصة في مجال التشريع مما لم يرد فيه نص قطعي الدلالة، فمُنصبه يعتبر من حيث الأهمية بعد منصب الخليفة.

ب- قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

قال الطبري: «قال سفيان بن عيينة في قوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، قال: هي للمؤمنين، أن يتشاوروا فيما لم يأتهم عن النبي ﷺ فيه أثر». ثم قال أبو جعفر: وأولى الأقوال بالصواب في ذلك أن يقال: إن الله عز وجل أمر نبيه ﷺ بمشاورة أصحابه فيما حزه من أمر عدوه ومكايد حربه، تألفاً منه بذلك من لم تكن بصيرته بالإسلام البصيرة التي يُؤمَرُ عليه معها فتنة الشيطان وتعريقاً منه أمته مأتى الأمور التي تحزبهم من بعده ومطلبها، ليقنتدوا به في ذلك عند النوازل التي تنزل بهم، فيتشاوروا فيما بينهم، كما كانوا يرونه في حياته ﷺ يفعلها. فأما النبي ﷺ، فإن الله كان يعرفه مطالب وجوه ما حزه من الأمور بوحيه أو إلهامه إياه صواب ذلك. وأما أمته، فإنهم إذا تشاوروا مستتين بفعله في ذلك، على تصادق وتأنخ للحق، وإرادة جميعهم للصواب، من غير ميل إلى هوى، ولا خيد عن هدى، فالله مسددهم وموفقهم<sup>(٢)</sup>. وعلى ذلك فإن المشاورة لا تكون إلا للمؤمنين.

(١) محمد رشيد رضا: تفسير المنار (٥/١٨١، ١٩٨)، (٤/٢٥).

(٢) ابن جرير الطبري: تفسير الطبري (٧/٣٤٥).

ج- قول الرسول ﷺ: عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تستضيفوا بنار المشركين ولا تنقشوا على خواتيمكم عربيا»<sup>(١)</sup>.

قال السيوطي: «لا تستضيفوا بنار المشركين قال في النهاية أراد بالنار هنا الرأي أي لا تشاوروهم فجعل الرأي مثل الضوء عند الحيرة ولا تنقشوا على خواتيمكم عربيا لا تنقشوا فيها محمد رسول الله لأنه كان نقش خاتم رسول الله ﷺ»<sup>(٢)</sup>.

د- لما ذكر الفقهاء<sup>(٣)</sup> شروط أهل الحل والعقد ذكروا منها العلم والعدالة، وهذا يدل على اشتراط الإسلام، لأن العدل لا بد أن يكون مسلما، لأنها مرتبة بعد الإسلام، والعدالة يقابلها الفسق، فإذا كان الفاسق لا يصلح لها فالكافر لا يصلح من باب أولى.

والعلم الذي يؤدي إلى معرفة من يستحق الإمامة لا بد أن يكون صاحبه مجتهدا، حتى يدرك شروط الإمامة، وواجبات هذا المنصب، والمجتهد لا بد أن يكون مسلما، مما دل على أن هذا الأمر لا يسند إلا للمسلمين. وقد نص الجويني على ذلك صراحة فأخرج النساء وأهل الذمة من هذا المنصب حيث قال: «فمما نعلمه قطعا، أن النسوة لا مدخل لهن في تخير الإمام وعقد الإمامة، فإنهن ما روجعن قط، ولو استشير في هذا الأمر امرأة لكان أخرى النساء

(١) سنن النسائي: كتاب الزينة، (١٧٦/٨)، رقم (٥٢٠٩)، ومسند أحمد (٩٩/٣)، قال شعيب الأرناؤوط: إسناده ضعيف وأخرج البخاري في التاريخ الكبير (٤٥٥/١) عن خليفة بن خياط عن معاذ بن هشام الدستوائي سمع أباه عن قتادة عن أنس: نهى عمر أن ينقش في الخواتيم بالعربية وإسناده حسن. وهذا هو الصحيح عن أنس أنه من قول عمر وليس مرفوعا إلى النبي ﷺ، وقال الألباني: ضعيف. السلسلة الضعيفة: (٢٨٣/١٠) رقم (٤٧٨١).

(٢) عبد الرحمن ابن أبي بكر أبو الفضل السيوطي: شرح السيوطي لسنن النسائي، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (١٧٤/٨)، ابن القيم: أحكام أهل الذمة: (٢١٠/١)، وتفسير الطبري (١٤٢/٧) حيث نقل عن الحسن فإنه يعني به المشركين يقول: لا تستشروهم في شيء من أموركم قال: قال الحسن: وتصديق ذلك في كتاب الله ثم تلا هذه الآية: «يَتَأْتِيَ الَّذِينَ لَا يَتَّخِذُوا بَاطِنَةً مِن دُونِكُمْ» (المران: ٤١٨).

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ١٧-١٨)، وأبو يعلى الحنبلي: الأحكام السلطانية (ص ١٩).

وأجدرهم بذلك فاطمة، ثم نسوة أمهات المؤمنين ... ولا مدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة، فخرج هؤلاء عن منصب الحل والعقد ليس به خفاء<sup>(١)</sup>.

هـ- أهل الحل والعقد أو أهل الشورى يبارسون نوعاً من الولاية على المواطنين سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، ولا ولاية لغير المسلم على المسلم، لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]<sup>(٢)</sup>، ولأن شرط أولي الأمر أن يكونوا من المسلمين. ثانياً: أدلة القائلين بجواز مشاركة الذميين في جماعة أهل الحل والعقد أو المؤسسات الشورية.

أ- قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَتَتْلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧].

قال الزمخشري: «أمرهم أن يستعلموا أهل الذكر وهم أهل الكتاب، حتى يعلموهم أن رسل الله الموحى إليهم كانوا بشراً ولم يكونوا ملائكة كما اعتقدوا»<sup>(٣)</sup>.

قال الطبري: «فاسألوا أهل الكتب من التوراة والإنجيل، عن فتادة، قوله: ﴿فَتَتْلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ يقول فاسألوا أهل التوراة والإنجيل»<sup>(٤)</sup>.

قال القرطبي: ﴿فَتَتْلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ يريد أهل التوراة والإنجيل الذين آمنوا بالنبي ﷺ، قاله سفيان: وسأهم أهل الذكر، لأنهم كانوا يذكرون خبر الأنبياء مما لم تعرفه العرب<sup>(٥)</sup>.

(١) أبو المعالي الجويني: حياث الأمم في النياث الظلم (ص ٩٢).

(٢) وينظر قول الشاطبي في الآية: الموافقات (١/ ١٠٠)، وقد سبق ذكره في هذه الرسالة في شروط الإمام.

(٣) الزمخشري: الكشاف (٢/ ٥٦٢).

(٤) تفسير الطبري (١٧/ ٢٠٨).

(٥) تفسير القرطبي (١١/ ٢٧٢).

وقال ابن كثير: «أي: اسألوا أهل العلم من الأمم كاليهود والنصارى وسائر الطوائف»<sup>(١)</sup>.  
قال القاسمي: وفي الآية دليل على جواز الاستظهار بأقوال أهل الكتاب ومروياتهم لحج  
الخصم وإقناعه<sup>(٢)</sup>.

هذا هو أقوى دليل لديهم في هذا الشأن، وأما باقي الحجج فعبارة عن مناقشات لأدلة  
الفريق الأول تمثلت فيما يلي:

١- التوسع في تفسير مفهوم أولي الأمر ليشمل الكتاب والأطباء والمحامين، وكل  
العالمين بمصالح الأمة وهذه الأوصاف قد تشمل المسلمين وغير المسلمين، لذلك فلا مانع  
من استشارة غير المسلمين في هذه الشؤون الفنية والعلمية<sup>(٣)</sup>.

٢- أدلة الفريق الأول عندهم مقصورة على رئاسة الدولة، ولا تشمل مجلس الشورى،  
وعلى افتراض أن المراد منها أهل الشورى؛ فإن وجود أفراد قلائل من أهل الذمة لن يضر في  
شيء وخاصة أنهم خاضعون في ذلك لأحكام الشريعة.

٣- كذلك النهي عن اتخاذ بطانة من الكفار مقصور على من ظهرت عداوتهم للإسلام  
وأهله ودولته.

#### الترجيح بين الرأيين:

تقرر لدى الباحث فيما سبق أن غير المسلم بعقد الذمة قد صار مواطناً من مواطني  
الدولة الإسلامية له ما للمسلمين وعليه ما على المسلمين، ويعقده للذمة رضي أن تجري عليه

(١) تفسير ابن كثير (٥/٣٣٤).

(٢) تفسير القاسمي (١١/٤٢٥١).

(٣) محمد رشيد رضا: تفسير المنار (٥/١٨١)، (٤/٢٠٣)، الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة  
(ص ٣٧١)، د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين (ص ٨٤)، د/ توفيق الشاوي: فقه  
الشورى والاستشارة (ص ٨٤-٨٥)، نمر محمد خليل النمر: أهل الذمة والولايات العامة في الفقه  
الإسلامي (ص ٣٤٠)، وغيرهم كثير.

أحكام الشريعة الإسلامية فهي القانون الحاكم للجميع. من هذا المنطلق يمكن للباحث أن يقول أن من حق الذي أن يعرض مشاكله على أولى الأمر من المسلمين، كما أن من حق الحاكم أن يستشيرهم في أمور الدنيا عند الحاجة، والأمر بالنسبة للمجالس النيابية يتوقف على طبيعتها ووظيفتها في الدولة؛ فإن كانت مختصة بالتشريع المحض، والتشريع هنا هو استنباط الأحكام لا ابتداء تشريعها، فالسيادة للشريعة لا للشعب، فهذا لا دخل لغير المسلم فيه لجهله بالشريعة، أما إن كانت وظيفة هذه المجالس هي عرض المشاكل واستكشاف حلها فإن الباحث يرى أنه لا مانع من مشاركة أهل الذمة فيها بوجود من يمثلهم، وبالتالي تكون صلاحيات هؤلاء النواب مقتصرة على ما يلي:

#### ١- عرض مشكلات أهل الذمة العامة والخاصة

٢- يمكنهم أن يدلوا برأيهم في الأمور الفنية كالزراعة والصناعة وأساليب التجارة والطب ونحو ذلك إن استدعت حالة المسلمين لهذه الاستشارة، وألا يمس هذا الرأي حكماً من أحكام الشريعة الإسلامية، وذلك لصنيع النبي ذلك في بعض المهام التي هي أخطر من ذلك بكثير كالأمور العسكرية<sup>(١)</sup>، وكذلك صنيع كثير من الخلفاء على مر عصور الدولة الإسلامية. وذلك لا يتنافى مع مبدأ المساواة في الحقوق المدنية والسياسية؛ لأن «مبدأ المساواة في الحقوق المدنية والسياسية، المادي والمعنوي، لا ينفي المبدأ المعمول به في الدنيا كلها من أن يكون حق الإدارة للأغلبية وتظل حقوق الأقلية مصانة ومحفوظة»<sup>(٢)</sup>.

(١) ابن حجر: فتح الباري (٧/٢٣٨).

(٢) د/ أحمد كمال أبو المجد: رؤية إسلامية معاصرة - إعلان مبادئ، دار الشروق، ط ١، (ص ٣٨)، فهمي هويدي: مواطنون لا ذميون، دار الشروق ط ٢، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م، (ص ١٥٢) وما بعده تحت عنوان تصنيف لا تميز.



## المبحث الرابع

### الحقوق المدنية العامة للمواطنة

تشمل هذه الحقوق سائر الحقوق غير السياسية، وثبتت هذه الحقوق لجميع الأفراد بصرف النظر عن جنسيتهم أي سواء كانوا مواطنين أو أجانب، لأن هذه الحقوق لازمة لطبيعة الإنسان من حيث هو إنسان لمباشرة نشاطه في المجتمع<sup>(١)</sup>. وتنقسم الحقوق المدنية إلى قسمين: الأول: حقوق عامة، والثاني: حقوق خاصة، ولكل قسم منها أنواع وأقسام، فالحقوق العامة تشمل على سبيل المثال حق الحرية بجميع أنواعها، حق الحياة، حق التمتع بمرافق الدولة وكفالة بيت المال

والحقوق الخاصة مثل حقوق الأسرة.

وسيكفي الباحث بالحديث عن حق الحرية لأنه أكثر مساسا بقضية الدراسة وإشكالاتها.

### حق الحرية في الفقه الإسلامي

الحرية في الاصطلاح الشرعي: «هي ما يميز الإنسان عن غيره، ويتمكن بها من ممارسة أفعاله وأفعاله وتصرفاته، بإرادة واختيار، من غير قسر ولا إكراه، ولكن ضمن حدود معينة»<sup>(٢)</sup>. يتبين من التعريف أن الحرية ليست مطلقة، بل مقيدة بضوابط معينة، فالحرية في الشريعة الإسلامية مقيدة بقيدين<sup>(٣)</sup>:

الأول: قيد داخلي، وهو الخضوع للضمير، والسيطرة على النفس، ويقيد حرية الإنسان في اتباع الأهواء والشهوات.

(١) د/ علي سيد حسن: المدخل إلى علم القانون، دار النهضة العربية، ١٩٨٩م، (ص ٤٣).

(٢) د/ وهبة الزحيلي: حق الحرية في العالم ص ٣٩، دار الفكر - دمشق، الإعادة الثالثة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ط ١، (٢٠٠٠).

(٣) د/ وهبة الزحيلي: مرجع سابق (ص ٤٠، ٤١) نقلا عن حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية د/ عبد السلام الترماني (ص ٢٨).

الثاني: قيد خارجي، تنظمه أوامر الشريعة وحدودها، وذلك لضعف القيود النفس الداخلية، وفي حقيقة الأمر أن هذا حماية للحرية لا تقييداً لها.

والدليل على نسبية الحرية وعدم إطلاقها في الشريعة الإسلامية حديث البخاري عن النعمان بن بشير رضي الله عنه: «عن النبي ﷺ قال: «مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً»<sup>(١)</sup>.

وللحرية تقسيات مختلفة لدى الفقهاء والقانونيين، وهي في الإسلام ثلاثة أنواع<sup>(٢)</sup>.

النوع الأول: الحرية الشخصية وتشمل حرية الذات، حق الأمن، وحرية المأوى، وحرية التنقل (الغدو والرواح).

النوع الثاني: الحرية السياسية: وتشمل حرية العقيدة والرأي ومزاولة الشعائر الدينية، وحرية المشاركة السياسية في ظل مبدأ الشورى.

النوع الثالث: حرية الملكية، وحرية العمل.

وفيما يلي بحث هذه الأنواع كل على حدة:

النوع الأول: الحرية الشخصية:

تعني الحرية الشخصية أن يكون الفرد قادراً على التصرف في شؤون نفسه وفي الرواح والمجيء وحماية شخصه من الاعتداء عليه في نفس أو عرض أو مال أو أي حق من حقوقه<sup>(٣)</sup>، على ألا يكون في تصرفه عدوان على غيره، وقد اهتمت الشريعة الإسلامية بتقرير

(١) البخاري، كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه، حديث رقم (٢٣٦١)، (٢/٨٨٢).

(٢) الأستاذ عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية (ص ٣٠)، د/ عبد الكريم زيدان: الفرد والدولة في

الشريعة الإسلامية (ص ٦٥) وما بعدها، د/ وهبة الزحيلي: حق الحرية في العالم (ص ٧٨).

(٣) د/ عبد الكريم زيدان: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية (ص ٦٥) وما بعدها.

كرامة الإنسان، فأوجبت احترام شخصيته ومنعت من امتهائها، إذ جعلت الشريعة الإسلامية أساس العقيدة عدم الخضوع لغير الله، كما ميزته بنعمة العقل تكريماً له وإعلاء لمزله، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝﴾ [البقرة: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ۝﴾ [البقرة: ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّبُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرُونَ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءِ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ ۚ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ يَوْمَ الَّذِي تَعْتَذَرُونَ ۚ وَالَّذِينَ آمَنُوا بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتَّبِعْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ۝﴾ [الحجرات: ١١]، فتلک الآيات تدعو إلى تكريم الإنسان واحترامه.

فالحرية الشخصية أصل الحريات الأساسية، لتعلقها بذات الإنسان، وقد أثبتها الشرع للإنسان منذ الولادة، وهذا ما عبر عنه الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بقوله «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»<sup>(١)</sup>، وهي تنقسم إلى حرية الأمن، حرية المأوى، حرية الغدو والروح<sup>(٢)</sup>.

### أولاً: حرية الأمن أو حق الأمن

يقصد بحق الأمن كفالة سلامة الفرد في شخصه وعرضه وماله، فلا يجوز الاعتداء عليه أو تخفيره أو تعذيبه سواء كان ذلك من الدولة أو من الأفراد.

وقد كفلت الشريعة هذا الحق، ومنعت الاعتداء من أي شخص بقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ۝﴾ [البقرة: ١٩٠]، إلا أن يكون ظالماً لقوله تعالى: ﴿فَلَا عُدُونَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ۝﴾ [البقرة: ١٩٣]، وأوجبت الشريعة على الدولة حماية الأفراد من

(١) سيرة عمر لابن الجوزي (ص ٦٧، ٧٠).

(٢) د/ فتحي الوحيدي: مرجع سابق (ص ١٨٤) وما بعدها، د/ وهبة الزحيلي: حق الحرية في العالم (ص ٨٩).


الاعتداء والأذى، وصون الكرامة الإنسانية؛ لأن الدولة مسؤولة عن حفظ الأمن والنظام، وتوقيع العقوبات الزاجرة على كل من يقع منه ظلم أو عدوان أو تجاوز، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۖ لَكُمْ بِالْحَيِّ وَالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ ۖ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَتْبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ۚ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۚ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝﴾ [البقرة: ١٧٨]، وقال أيضاً: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً ۚ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٌ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ ۖ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا ۚ فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٌ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ ۖ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٌ ۖ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُّتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝﴾ [النساء: ٩٢].

وقال الرسول ﷺ: «لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا يبيع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله إخوانا المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره التقوى ههنا ويشير إلى صدره ثلاث مرات بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»<sup>(١)</sup>.

وعن ابن عمر قال: صعد رسول الله ﷺ المنبر فنادى بصوت رفيع فقال: يا معشر من قد أسلم بلسانه ولم يقض الإيمان إلى قلبه لا تؤذوا المسلمين ولا تعيروهم ولا تتبعوا هوراثهم فإنه من تتبع هورة أخيه المسلم تتبع الله هورته ومن تتبع الله هورته يفضحه ولو في جوف رحله»، قال: ونظر ابن عمر يوماً إلى البيت أو إلى الكعبة فقال: «ما أعظمك وأعظم حرمتك والمؤمن أعظم حرمة عند الله منك»<sup>(٢)</sup>.



(١) صحيح مسلم: كتاب البر والصلة، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، عن أبي هريرة، رقم (٢٤٦٥)، (٤/١٩٨٦).

(٢) سنن الترمذي، البر والصلة، تعظيم المؤمن (٣/٣٧٨)، رقم (٢٠٣٢).

وحفظا لحق الأمن وحرية الفرد؛ فإن الشريعة الإسلامية حددت الأوامر والنواهي، وشرعت لمجاوزتها عقوبات، بعضها مقدر وهي الحدود، وبعضها موكل إلى الأمير وهي التعازير، قال ابن تيمية: «وهذا أصل متفق عليه: أن كل من فعل محرما أو ترك واجبا استحق العقوبة فإن لم تكن مقدرة بالشرع كان تعزيرا يجتهد فيه ولي الأمر فيعاقب الغني الماثل بالحبس فإن أصر عوقب بالضرب حتى يؤدي الواجب وقد نص على ذلك الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم  ولا أعلم فيه خلافا»<sup>(١)</sup>.

وقد اتفق الفقهاء والأصوليون على أن عقوبات الحدود لا تثبت إلا بنص، ولا تثبت بالرأي الاجتهادي والقياس؛ وذلك «أن الحدود والكفارات من الأمور المقدرة التي لا يمكن تعقل المعنى الموجب لتقديرها والقياس فرع تعقل علة حكم الأصل فما لا تعقل له من الأحكام علة، فالقياس فيه متعذر كما في أعداد الركعات وأنصبة الزكاة ونحوها»<sup>(٢)</sup>.

فقاعدة «لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص» قررها الإسلام قبل تقريرها في القانون الجنائي؛ لأن التحريم أو التجريم، وكذا العقاب في الإسلام لا يثبت إلا بنص<sup>(٣)</sup>.

وقد منع الإسلام الدولة من التعرض للأفراد بغير الحق والعدل، بدليل أن الخليفة عمر بن الخطاب  منع الولاة من أن يضربوا أحدا إلا بناء على حكم قضائي عادل، وقال في موسم الحج: «إني لم أستعمل عليكم عمالي ليضربوا أبشاركم وليشتموا أعراضكم ويأخذوا أموالكم ولكني استعملتهم ليعلموكم كتاب ربكم وسنة نبيكم، فمن ظلمه عامله بمظلمة فلا إذن له علي ليرفعها إلي حتى أقصه منه. فقال عمرو بن العاص: يا أمير المؤمنين أرايت إن أذب أمير رجلا من رعيته أنقصه منه؟ فقال عمر: وما لي لا أقصه منه وقد رأيت رسول الله،  يقص من نفسه؟ وكتب عمر إلى أمراء الأجناد: لا تضربوا المسلمين فتذلوه ولا

(١) ابن تيمية: السيادة الشرعية، دار المعرفة، (ص ٦٦).

(٢) الأملدي: مرجع سابق (٤/ ٦٥).

(٣) د/ وهبة الزحيلي: حق الحرية في العالم (ص ٩٠).

تحرّمونهم فتكفروهم ولا تجمروهم فتفتنهم<sup>(١)</sup> ولا تنزلوهم الغياض<sup>(٢)</sup> فتضيعوهم<sup>(٣)</sup>، وقد قررت الشريعة قبل غيرها من النظم عدم رجعية القوانين الجنائية، حيث حرم معاقبة الفرد عن أفعال كانت مباحة وقت إتيانها، وذلك بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]<sup>(٤)</sup>.

وفي حالة اتهام بعض الأفراد بأفعال محرمة كدعوى القتل أو السرقة أو غيرها فقد حدد الفقهاء الإجراءات الواجب إتباعها نحوهم.

فقد قسم الفقهاء المدعى عليهم ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يكون المتهم معروفاً عنه أنه فاجر من أهل التهمة.

القسم الثاني: أن لا يكون من أهل تلك التهمة.

القسم الثالث: أن يكون مجهول الحال.

فإن كان من أهل التهمة حبس ولا يضرب وهو قول أكثر الفقهاء<sup>(٥)</sup>، وإن كان من غير أهل التهمة لم يجر حبه اتفاقاً، واختلفوا في عقوبة المتهم له على قولين أصحهما أنه يعاقب صيانة لتسلط أهل الشر والعدوان على أعراض البراء، قال مالك<sup>(٦)</sup>: لا أدب على المدعي إلا

(١) يريد فتجعلوهم كفّاراً وتوقعوهم في الكفر لأنهم ربما ارتدّوا إذا مُنِعوا الحق. التّجسير والإجبار. أن يُحبَس الجيش في الغَزَى لا يَقْلَبُهم. محمود بن عمر الزمخشري: الفائق في غريب الحديث - دار المعرفة - لبنان، الطبعة الثانية، تحقيق: علي محمد البجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم، (٣/ ٢٧٧).

(٢) الغياض: جمع غَيْضَة وهي الشجر الملتف لأنهم إذا نزلوها تفرّقوا فيها فَتَمَكَّن منهم العدو. النهاية: (٣/ ٧٥٥).

(٣) محمد بن سعد: الطبقات الكبرى، دار صادر - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٩٦٨ م، المحقق: إحسان عباس، (٣/ ٢٨١).

(٤) د/ فتحي الوحيدي: مرجع سابق (ص ١٨٧).

(٥) المدونة: (٤/ ٤٨٩)، ابن عابدين: مرجع سابق (٤/ ٢٥٩).

(٦) المدونة: (٤/ ٥٥٠)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير.

أن يقصد أذية المدعى عليه وعييه وشمته فيؤدب.

وإما مجهول الحال الذي لا يعرف ببر ولا فجور، فهذا يجبس حتى يتكشف حاله عند عامة علماء المسلمين، والمنصوص عليه عند أكثر الأئمة أنه يجبس القاضي والوالي هكذا نص عليه مالك وأصحابه<sup>(١)</sup> وهو منصوص الإمام أحمد ومحققى أصحابه وذكره أصحاب أبي حنيفة<sup>(٢)</sup>، وقال الإمام أحمد وقد حبس النبي ﷺ في تهمة، قال أحمد وذلك حتى يتبين للحاكم أمره، وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ حبس في تهمة يوما وليلة<sup>(٣)</sup>.

والحبس الشرعي هو السجن في مكان ضيق وإنما هو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه سواء كان في بيت أو مسجد أو كان بتوكيل نفس الخصم أو وكيله عليه وملازمته له ولهذا سماه النبي ﷺ أسيرا.

إذن فليس الحبس تعذيبا أو إرهابا، بل إن عمر بن الخطاب قرر عدم الأخذ بإقرار الخائف، ونقل عنه «ليس الرجل بمأمون على نفسه إن أوجعته أو أخفته أن يعترف على نفسه»<sup>(٤)</sup>، وقد بعث عمر بن عبد العزيز إلى ولاته «لا تدعن في سجونكم أحدا من المسلمين في وثاق لا يستطيع أن يصلي قائما، ولا يبيت في قيد إلا رجلا مطلوبا بدم، وأجروا عليهم من الصدقة ما يصلحهم في طعامهم وأدمهم»<sup>(٥)</sup>.

وكل ما سبق حق لكل المواطنين مسلمين وذميين.

(١) أبو البركات الدردير: مرجع سابق (٤/١٤٥).

(٢) ابن عابدين: مرجع سابق (٤/٢٥٩).

(٣) رواه الحاكم في المستدرک، کتاب الأحکام، (٤/١١٤)، رقم (٧٠٦٤)، وفي سنن الترمذي، کتاب الديات، الحبس في التهمة، (٤/٢٨).

(٤) د/ سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، دار الفكر العربي، ١٩٦٩ م، (ص ٣٣٥).

(٥) أبو يوسف: الخراج، مرجع سابق (ص ١٤٩-١٧٩).

ثانياً: حرية المأوى:

تشمل حرية المأوى أو المسكن ثلاث مبادئ:

١- حق المواطن في منزل يسكنه

صانت الشريعة الإسلامية حق المسكن لكل فرد من أفراد الدولة، فلهم حرية بناء المساكن وتملكها والإيواء فيها، وعلى الدولة كفالة الحاجات الأساسية للأفراد ومنها المسكن في حالة العجز عن الاستقلال بسكن، وفي ذلك يقول ابن حزم: «وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك، وإن لم تقم الزكوات بهم، ولا في سائر أموال المسلمين بهم، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنهم من المطر، والصيف والشمس وعيون المارة»<sup>(١)</sup>، وبذلك يتأكد مسؤولية الدولة عن كفالة حق المسكن، بل يعتبره بعض العلماء من الحقوق العامة التي لا يختص بها أحد بعينه وخاصة في تحديد سعرها<sup>(٢)</sup>.

٢- حرمة المسكن

مسكن الشخص هو موضع أسراره ومستقر أسرته؛ لذلك حفظت الشريعة الإسلامية حرمة ذلك المسكن، وجاء النص القرآني صراحة على حرمة المسكن، حيث قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ آرْجِعُوا فَآرْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٧﴾ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَعٌ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ﴿٢٨﴾ [النور: ٢٧-٢٩].

(١) ابن حزم: المحلى، مرجع سابق (١٥٦/٦)، ابن تيمية: الحسبة (ص ٥٧)، حيث يقول: «فأما إذا قدر أن قوماً اضطروا إلى سكنى في بيت إنسان إذا لم يجدوا مكاناً يأوون إليه إلا ذلك البيت فعليه أن يسكنهم».

(٢) ابن تيمية: الحسبة (ص ٦١).



قال القرطبي: «لما خصص الله سبحانه ابن آدم الذي كرمه وفضله بالمنازل وسترهم فيها عن الأبصار، وملكهم الاستمتاع بها على الانفراد، وحجر على الخلق أن يطلعوا على ما فيها من خارج أو يلجوها من غير إذن أربابها، أدبهم بها يرجع إلى الستر عليهم لئلا يطلع أحد منهم على عورة»<sup>(١)</sup>.

وفي الآية أمر صريح بعدم دخول منازل الغير بدون استئذان، وهذا أمر ملزم لكل أجنبي عن البيت، حاكما كان أو فردا عاديا، وقد كفلت الشريعة حرمة المنازل بالنسبة للصغار والخدم، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَفْذِنُوكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَنُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَوةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ الظُّهُورَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَوةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَزَازٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ هُنَّ طَوْفُوتٍ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النور: ٥٨].

قال ابن كثير: «هذه الآيات الكريمة اشتملت على استئذان الأقارب بعضهم على بعض. وما تقدّم في أول السورة فهو استئذان الأجانب بعضهم على بعض. فأمر الله تعالى المؤمنين أن يستأذنتهم خدّمتهم مما ملكت أيانهم وأطفالهم الذين لم يبلغوا الحلم منهم في ثلاثة أحوال: الأول من قبل صلاة الغداة؛ لأن الناس إذ ذاك يكونون نياما في فرشهم ﴿وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ الظُّهُورَةِ﴾ أي: في وقت القيلولة؛ لأن الإنسان قد يضع ثيابه في تلك الحال مع أهله، ﴿وَمِن بَعْدِ صَلَوةِ الْعِشَاءِ﴾ لأنه وقت النوم، فيؤمّر الخدم والأطفال ألا يهجموا على أهل البيت في هذه الأحوال، لما يخشى من أن يكون الرجل على أهله، ونحو ذلك من الأعمال»<sup>(٢)</sup>.

إذن فالمواطن في الدولة الإسلامية يتمتع بحرمة المسكن أيا كان تصنيفه، فالآية عامة تشمل بعمومها الذمين، فلا يجوز أن تدخل بيوتهم بغير إذن منهم، لأن في الاعتداء على حرمة المنزل اعتداء على الشخص نفسه، وقد حرمت الشريعة الاعتداء على الذمي<sup>(٣)</sup>.

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٢/٢١٢).

(٢) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، (٨١/٦).

(٣) د/ عبد الكريم زيدان: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية (ص ٧٢)، أحكام الذمين والمستأمنين (ص ٨٧-٩٥).

الله إني كنت في غزوة كذا وانطلقت امرأتي حاجة، فقال النبي ﷺ: «انطلق فاحجج مع امرأتك»<sup>(١)</sup>.

### النوع الثاني: الحرية السياسية

هي حق المواطن في الإسهام في شؤون الدولة، السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، من خلال ممارسة حق التصويت، وإبداء الرأي عن طريق حرية التعبير، وأساس ذلك في الشريعة هو مبدأ الشورى كما تقدم ذكره، وللحرية السياسية في الإسلام مظاهر وأنواع هي (حرية العقيدة والعبادة - حرية الرأي والتعبير والفكر - حرية المشاركة السياسية وقد تكلمت عنها سابقا) وفيما يلي بيان تلك الأنواع:

#### أولا: حرية العقيدة والعبادة

ويطلق عليها حرية التدين؛ لأنها تشمل الفرعين معا، فحرية العقيدة أمر مكفول للجميع، ولا يملك أحد تقييده؛ لأن محله القلب، فلإنسان أن يعتقد بقلبه ما شاء من الاعتقادات سواء كانت سماوية أو غير سماوية، فهذا مما لا يطلع عليه أحد.

أما فيما يتعلق بحرية العبادة، أو حرية إقامة الشعائر فهذا هو الأمر الظاهر للناس، قد ترد عليه بعض القيود، وذلك حسب التشريع القائم في المكان الذي تزاوّل فيه تلك الشعائر.

وقد كفلت الشريعة الإسلامية حرية التدين لجميع الأفراد، فلم يرد فيها نصا من كتاب أو سنة يشير من قريب أو بعيد إلى إكراه الناس على اعتناق الإسلام، وقد طبق الخلفاء الراشدون هذا المبدأ، ولم يرغموا أحدا على اعتناق الإسلام.

«إن الحرية الدينية التي كفلها الإسلام لأهل الأرض لم يعرف لها نظير في القارات الخمس، ولم يحدث أن انفرد دين بالسلطة، ومنع مخالفيه في الاعتقاد كل أسباب البقاء

(١) رواه البخاري، أبواب الإحصار وجزاء الصيد، باب حج النساء، (٦٥٨/٢) رقم (١٧٦٣)، وأخرجه مسلم في الحج باب سفر المرأة مع هرم إلى حج وغيره رقم (١٣٤١).

والازدهار مثل ما صنع الإسلام<sup>(١)</sup>.

فالإسلام دعوة عالمية مفتوحة أمام جميع الشعوب، وأتباعه مأمرون بتبليغ هذه الدعوة لجميع البشر وفي شتى بقاع الأرض، ولكن الدعوة إلى الإسلام شيء، والإكراه شيء آخر، فالأول مشروع، والثاني منهي عنه ممنوع، قال تعالى: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْخَسَنَةِ ۚ وَجِدْ لَهُم مَّا يَلْتَمِسُونَ﴾ [النحل: ١٢٥].

وقال تعالى في النهي عن الإكراه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، وهذا النص القرآني عام، لأن النكرة في سياق النفي من صيغ العموم عند الأصوليين<sup>(٢)</sup>، ولكن هذا العموم ضمن جنسه الدال عليهم، وهم الذين لم يدخلوا في الدين بعد، أي أن النهي منصب على من لم يكن مسلماً. والإكراه لا ينشأ عنه إيمان حقيقي، أو كفر حقيقي؛ لأنه قد يولد نفاقاً عقائدياً، فيكون الإكراه إيمان في الظاهر، وهو كفر بلا شك؛ لذلك فإن الفقهاء اشترطوا الحرية والطوعية لصحة الإسلام.

والسنة النبوية أكدت على ما أكد عليه القرآن في عدم إكراه غير المسلم على تغيير دينه، والعهود والمواثيق النبوية تؤكد التزام المسلمين بحرية العقيدة، وعدم الإساءة لغير المسلمين فيما يعتقدون أو يدينون.

ومما جاء في هذا الصدد:

١- جاء في صحيفة المدينة التي سبق ذكرها والتعليق عليها «لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم».

٢- وفي عهده لأهل نجران: «ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله

(١) الشيخ محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط ٥، مارس ٢٠٠٧م، (ص ٧٥).

(٢) الرازي: المحصول (٢/ ٣٦٥).

ﷺ على أموالهم وأنفسهم، وأرضهم وملتهم وغائبهم وشاهدتهم وعشيرتهم وبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يغير أسقف من أسقفته ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهانته...»<sup>(١)</sup>.

٣- وفي كتابه لأهل اليمن: «إنه من كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يفتن عنها، وعليه الجزية»<sup>(٢)</sup>.

وقد سار على هذا النهج أصحاب رسول الله ﷺ وخلفاؤه من بعده، ومن ذلك:

١ - كتاب عمر بن الخطاب إلى نصارى بني تغلب وما ورد فيه «... ولا يكرهوا على دين غير دينهم»<sup>(٣)</sup>.

ومن أقوال الفقهاء في مسألة عدم الإكراه ما نقله صاحب تبين الحقائق عن الشافعي في حالة أن الزوج مسلم والزوجة كاتبة: «وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يُعْرَضُ عَلَى الْمُصْرِّ الْإِسْلَامُ؛ لِأَنَّ فِيهِ تَغْرِيبًا هُمْ، وَقَدْ صَمِنَا بِعَقْدِ الذَّمِّ أَنْ لَا تَتَعَرَّضَ هُمْ» وكان رأي الأحناف: «لَوْ كَانَ مُسْلِمًا وَهِيَ كَاتِبَةٌ فَيُعْرَضُ عَلَيْهَا الْإِسْلَامُ لِمُصْلَحَةٍ مِنْ غَيْرِ إِكْرَاهٍ»<sup>(٤)</sup>.

وقد قررت الشريعة الإسلامية لحماية حرية العقيدة طريقين<sup>(٥)</sup>:

أولهما: إلزام الناس أن يحترموا حق الغير في اعتقاد ما يشاء وفي تركه يعمل طبقاً لعقيدته، فليس لأحد أن يكره آخر على اعتناق عقيدة ما أو ترك أخرى، ومن كان يعارض آخر في اعتقاده فعليه أن يقنعه بالحسنى، ويبين له وجه الخطأ فيها يعتقد، فإن قبل أن يغير عقيدته عن

(١) أبو يوسف: الخراج، مرجع سابق (ص ٧٢).

(٢) أبو عبيد القاسم بن سلام: كتاب الأموال، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، تحقيق محمد خليل هراس (ص ٢٧).

(٣) أبو عبيد: المرجع السابق (ص ٣٣) وغير ذلك كثير مثل: كتاب حبيب بن مسلمة لأهل تفلح من بلاد أرمينية (ص ٢٢٠) وما بعدها، كتاب صلح خالد بن الوليد إلى أهل دمشق (ص ٢١٩) وما بعدها.

(٤) الزيلعي: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق (٢/ ١٧٤).

(٥) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام، مرجع سابق (١/ ٣١-٣٣).

اقتناع فليس عليهما حرج، وإن لم يقبل فلا يجوز إكراهه ولا الضغط عليه، ولا التأثير عليه بما يحمله على تغيير عقيدته وهو غير راضٍ، ويكفي صاحب العقيدة المضادة أنه أدى واجبه؛ فبين الخطأ، وأرشد إلى الحق، ولم يقصر في إرشاد خصمه وهدايته إلى الصراط المستقيم. وقرأ إن شئت هذه المعاني صريحة واضحة في قول تعالى لرسوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، وقوله: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۖ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢١-٢٢]، وقوله: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا أَلْبَلَّغُ الْمَعْيُتِ﴾ [النور: ٥٤].

ثانيها: إلزام صاحب العقيدة نفسه أن يعمل على حماية عقيدته، وأن لا يقف موقفاً سلبياً، فإذا عجز عن حماية نفسه تحتم عليه أن يهاجر من هذه البلدة التي لا تحترم فيها أهله العقيدة، ويمكن فيه من إعلان ما يعتقد، فإن لم يهاجر وهو قادر على الهجرة فقد ظلم نفسه قبل أن يظلمه غيره، وارتكب إثماً عظيماً، وحقت عليه كلمة العذاب، أما إذا كان عاجزاً عن الهجرة فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها. وهذا هو القرآن ينص صراحة على ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْغُلَامَ ظَالِمٍ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَنُهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۖ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ۖ فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا﴾ [النساء: ٩٧-٩٩].

أما حرية العبادة وهي جزء من حرية العقيدة، ويطلق عليها حرية إقامة الشعائر الدينية، وهي عنوان على حرية الدين، لأنها هي الظاهرة أمام الناس على عكس حرية الاعتقاد، فإذا لم تتوفر حرية ممارسة الشعائر الدينية فإن حرية الدين تكون منقوصة أو معدومة، وهذا ما لا يرضاه الإسلام، وترفضه شريعته السمحة التي حققت للإنسان إنسانيته بكل معانيها وجوانبها، وذلك بما قرره من أحكام وتشريعات تحقق له كرامته ومكانته في الحياة.

وقد ورد عن النبي ﷺ وعن خلفائه من بعده إقرارهم لهذه الحرية، فقد روي في السيرة النبوية قال ابن إسحاق: حدثني محمد بن جعفر بن الزبير قال: لما قدم وفد نجران على رسول الله

ﷺ دخلوا عليه مسجده بعد العصر فحانت صلاتهم فقاموا يصلون في مسجده فأراد الناس منهم. فقال النبي ﷺ: «دعوه». فاستقبلوا المشرق فصلوا صلاتهم<sup>(١)</sup>.

وصالح خالد بن الوليد أهل الحيرة على ألا يهدم لهم بيعة ولا كنيسة، ولا يمتنعون من ضرب النواقيس في أي ساعة شاءوا من ليل أو نهار إلا في أوقات الصلاة ولا من إخراج الصليبان في يوم عيدهم<sup>(٢)</sup>، وغير ذلك من الروايات كثير مما يدل على أن المخالفين للعقيدة الإسلامية كان لهم الحرية الكاملة في دينهم، ولا يجوز التعرض لهم فيما يعتقدون ولهم إقامة الشعائر الدينية في كنائسهم وبيعهم ولهم أن يفعلوا ما لا يثير العداء، ولا يعارض شعائر الإسلام<sup>(٣)</sup>. وهذا محل اتفاق بين الفقهاء، أما في حالة إظهار الشعائر خارج المعابد، فإن ثمة خلاف بين الفقهاء في ذلك فيما يلي بيانه:

قال الحنفية: يجوز ذلك في القرى أو في أي موضع ليس من أمصار المسلمين، قال الكاساني: «ولا يمتنعون من إظهار شيء مما ذكرنا من بيع الخمر والخنزير والصليب وضرب الناقوس في قرية أو موضع ليس من أمصار المسلمين ولو كان فيه عدد كثير من

أهل الإسلام وإنما يكره ذلك في أمصار المسلمين وهي التي يقام فيها الجمع والأعياد والحدود لأن المنع من إظهار هذه الأشياء لكونه إظهار شعائر الكفر في مكان إظهار شعائر الإسلام فيختص المنع بالمكان المعد لإظهار الشعائر وهو المصر الجامع<sup>(٤)</sup>.

والحنابلة قالوا بالمنع دون تفصيل، جاء في كشف القناع<sup>(٥)</sup>: «وَيُمنَعُونَ مِنْ إظهارِ مُنْكَرٍ كَيْفَ كُنَّ الحَارِمِ وَمِنْ إظهارِ ضَرْبِ نَاقُوسٍ وَرَفْعِ صَوْتِهِمْ بِكُتَابِهِمْ، أَوْ صَوْتِهِمْ عَلَى مَيْتٍ وَإِظهارِ عِيدٍ وَصَلْبٍ».

(١) الذهبي: تاريخ الإسلام، (١/٣٥٦).

(٢) أبو يوسف: الخراج (ص ١٤٦).

(٣) أبو عبيد: كتاب الأموال (ص ٢٧، ٣٣، ٢١٩، ٢٢٠)، أبو يوسف: الخراج، (ص ٧٢، ١٤٦)، الشيخ

عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية (ص ١٤).

(٤) الكاساني: بدائع الصنائع (٧/١١٣)، السرخسي: شرح السير الكبير (٣/٢٥١-٢٥٢).

(٥) البهوتي: كشف القناع (١/٧٢١).

والشافعية قالوا: «يمنع الكافر» من إسماعه المسلمين «قولا» شركا «كقولهم الله ثالث ثلاثة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، في عزيز والمسيح» صلى الله على نبينا وعليهما وعلى بقية أنبياء الله تعالى «ومن إظهار خمر وخنزير وناقوس» وهو ما تضرب به النصارى لأوقات الصلاة «وعيد» ومن إظهار قراءتهم التوراة والإنجيل ولو في كنائسهم لما في ذلك من المفساد وإظهار شعار الكفر، سواء شرط عليهم في العقد أم لا وبه صرح القاضي أبو الطيب وابن الصباغ وغيرهما، وفهم من التقييد بالإظهار أنه لا يمنع بينهم وكذا إذا انفردوا بقراءة نص عليه في الأم<sup>(١)</sup>.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الأمر مبناه على المصلحة، فمتى أمن الإمام الفتنة والاضطراب، فلا مانع من الإذن لهم بإظهار الشعائر، لأن المنع ليس منصبا على ذات الشعائر، وإنما لأمر آخر وهو خشية الفتنة والاضطراب، لذلك فإن الفقهاء لم يمنعوا ظهور الشعائر في قرى أهل الذمة حتى وإن كان فيها مسلمين، ويدلل على ذلك بما فعله قادة المسلمين الفاتحين أمثال خالد بن الوليد مع أهل عانات وعمر بن العاص مع أهل مصر<sup>(٢)</sup>.

والذي يبدو لي في مسألة حرية الشعائر الدينية أنها من أمور السياسة الشرعية التي تناط بنظر ولي الأمر، يقر منها ما لا يجلب مفسدة على المسلمين، وذلك لأن تصرفات ولي الأمر منوطة بمصلحة الرعية.

ويتفرع من حرية العقيدة والعبادة مسألة بناء الأماكن التي يتعبد فيها غير المسلمين كالكنائس وغيرها، ذكر العلامة ابن القيم: حكم الأمصار التي وجدت فيها هذه الأماكن وما يجوز إبقاؤه وما تجب إزالته ومحو رسمه

فقال: البلاد التي تفرق فيها أهل الذمة والمهد ثلاثة أقسام:

- (١) الخطيب الشربيني: مغني المحتاج (٤/٢٥٧-٢٥٨)، وجاء في الأم: «ولا يظهروا الصليب ولا الجماعه في أمصار المسلمين وإن كانوا في قرية يملكونها منفردين لم يمنعهم إحداث كنيسة ولا رفع بناء ولا يعرض لهم في خنازيرهم وخرمهم وأعيادهم وجماعاتهم». الشافعي: الأم (٤/٣٤٩).
- (٢) د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأنين (ص ١٠٠).

أحدها: بلاد أنشأها المسلمون في الإسلام

الثاني: بلاد أنشئت قبل الإسلام فافتتحها المسلمون عنوة وملكوا أرضها وساكنيها

الثالث: بلاد أنشئت قبل الإسلام وفتحها المسلمون صلحا

أما القسم الأول:

بلاد أنشأها المسلمون في الإسلام فهو مثل البصرة والكوفة وواسط وبغداد والقاهر، أما البصرة والكوفة فأنشئت في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه. فهذه البلاد صافية للإمام إن أراد الإمام أن يقر أهل الذمة فيها ببذل الجزية جاز فلو أقرهم الإمام على أن يحدثوا فيها بيعة أو كنيسة أو يظهروا فيها خرا أو خنزيرا أو ناقوسا لم يجر وإن شرط ذلك وعقد عليه الذمة كان العقد والشرط فاسدا وهو اتفاق من الأمة لا يعلم بينهم فيه نزاع<sup>(١)</sup> ورأي الزيدية موافق لذلك إلا أنهم يرجعون الأمر إلى الإمام إن رأى مصلحة في ذلك «وَلِلْإِمَامِ هَذُمَ مَا وَجَدَ فِيهَا-أَيَ مَا اخْتَطَهُ الْمُسْلِمُونَ أَوْ مَلَكَوهُ قَهْرًا مِنَ الْأَمْصَارِ- مِنَ الْكُنَائِسِ وَالْبَيْعِ وَصَوَائِعِ الرُّهْبَانِ، وَإِنْ أَقَرَّهُ لِمَصْلَحَةٍ فَلَا حَرَجَ»<sup>(٢)</sup>. وكانت أدلة الجمهور كما يلي:

١- قال رسول الله ﷺ: لا خصاء في الإسلام ولا كنيسة<sup>(٣)</sup>.

٢- عن ابن عباس، قال: وآتينا مصر مصرته العرب فليس لأحد من أهل الذمة أن يبنوا فيه بيعة، ولا يباع فيه خمر، ولا يقتنى فيه خنزير، ولا يضرب فيه بناقوس، وما كان قبل ذلك فحق على المسلمين أن يوفوا لهم به قال أبو عبيد: فقلوه: كل مصر مصرته العرب، يكون التمصير على وجوه: فمنها البلاد التي يسلم عليها أهلها، مثل المدينة والطائف، واليمن، ومنها كل أرض لم يكن لها أهل فاخططها المسلمون اختطاطا ثم نزلوها، مثل الكوفة والبصرة، وكذلك الثغور، ومنها كل قرية افتتحت عنوة، فلم ير الإمام أن يردها إلى الذين أخذت

(١) ابن القيم: أحكام أهل الذمة، مرجع سابق (٢/٦٦٩-٦٧٢)، الأموال لأبي عبيد (ص ١٠٣-١١٧).

(٢) المرتضى الزبيدي: البحر الزخار، (٥/٤٦٢).

(٣) الأموال لأبي عبيد رقم (٢٥٩، ٢٦٠) (ص ١٠٣).



منهم، ولكنه قسمها بين الذين افتتحوها كفعل رسول الله ﷺ بأهل خير، فهذه أمصار المسلمين، التي لا حظ لأهل الذمة فيها، إلا أن رسول الله ﷺ كان أعطى خير اليهود معاملة لحاجة المسلمين كانت إليهم، فلما استغني عنهم أجلاهم عمر، وعادت كسائر بلاد الإسلام، فهذا حكم أمصار العرب، وإنما نرى أصل هذا من قول رسول الله ﷺ: «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب»<sup>(١)</sup>.

### أما القسم الثاني

وهو ما فتحه المسلمون عنوة فلا يجوز إحداث شيء فيه من البيع والكتائس، ولكن هناك قول بجوازها إذا أذن الإمام في ذلك، وقد نسب هذا القول لابن القاسم المالكي، جاء في مواهب الجليل «مَذْهَبُ ابْنِ الْقَاسِمِ عَلَى مَا نَقَلَهُ ابْنُ عَرَفَةَ أَنَّ يُتْرَكَ لِأَهْلِ الذِّمَّةِ كَنَائِسُهُمُ الْقَدِيمَةُ فِي بَلَدِ الْعَنْوَةِ الْمُقَرَّبَا أَهْلُهَا وَفِيمَا اخْتَطَّهُ الْمُسْلِمُونَ فَسَكَنُوهُ مَعَهُمْ وَأَنَّهُ لَا يَجُوزُ إِخْدَانُهَا إِلَّا أَنْ يُعْطُوا ذَلِكَ وَهَذَا هُوَ الْمَأْخُوذُ مِنَ الْمُدُونَةِ فِي كِتَابِ الْجَعْلِ وَالْإِجَارَةِ بَعْدَ تَأْمُلِ كَلَامِهِ وَكَلَامِ شُرَاحِهِ»<sup>(٢)</sup>، وقد نقل ابن القيم خلاف العلماء في حكم بقاء ما كان قبل الفتح

(١) الأموال لأبي عبيد رقم (٢٦٩) (ص ١٠٦).

(٢) الخطاب: مواهب الجليل، كتاب الجهاد، فرع بما يثبت الجزية لدعيها، وذكر هذا القول د/ عبد الكريم زيدان (ص ٩٦)، ورجعت إلى المدونة فلم أجد هذا القول لابن القاسم جاء في المدونة: قال ابن القاسم: ولا أرى أن يمتنعوا من ذلك في قراهم التي صالحوا عليها لأن البلاد بلادهم يبيعون أرضهم وديارهم ولا يكون للمسلمين منها شيء إلا أن تكون بلادهم غلبهم عليها المسلمون وافتتحوها عنوة فليس لهم أن يحدثوا فيها شيئاً لأن البلاد بلاد المسلمين ليس لهم أن يبيعوها ولا أن يورثوها وهي في للمسلمين فإذا أسلموا لم يكن لهم فيها شيء، المدونة: (٤٣٥/٣)، وجاء في تهذيب المدونة: «قال ابن القاسم: ولم أن يحدثوها في بلدة صالحوا عليها، وليس ذلك لهم في بلد العنوة، لأنها في ليست لهم، ولا تورث عنهم، ولو أسلموا لم يكن لهم فيها شيء». أبو سعيد خلف بن أبي القاسم القيرواني.

البراذعي: التهذيب في اختصار المدونة، تحقيق وتعليق أبو الحسن أحمد فريد المزيدي، (١٢٣/٣)، قلت: لعل من نسب هذا القول لابن القاسم فهمه من كلام نسبة إلى مالك في المدونة قال: «وقال مالك: أرى أن يمتنعوا من أن يتخذوا في بلاد الإسلام كنيسة إلا أن يكون لهم عهد فيحملون على عهدهم».

فقال: «وأما أنه هل يجوز للإمام عقد الذمة مع إبقاء المعابد بأيديهم فهذا فيه خلاف معروف في مذاهب الأئمة الأربعة منهم من يقول لا يجوز تركها لهم لأنه إخراج ملك المسلمين عنها وإقرار الكفر بلا عهد قديم.

ومنهم من يقول بجواز إقرارهم فيها إذا اقتضت المصلحة ذلك كما أقر النبي أهل خيبر فيها وكما أقر الخلفاء الراشدون الكفار على المساكن والمعابد التي كانت بأيديهم.

فمن قال بالأول قال حكم الكنائس حكم غيرها من العقار منهم من يوجب إبقائه كمالك في المشهور عنه وأحمد في رواية.

ومنهم من يخير الإمام فيه بين الأمرين بحسب المصلحة وهذا قول الأكثرين وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد في المشهور عنه وعليه دلت سنة رسول الله حيث قسم نصف خيبر وترك نصفها لمصالح المسلمين.

ومن قال يجوز إقرارها بأيديهم فقله أوجه وأظهر فإنهم لا يملكون بهذا الإقرار رقاب المعابد كما يملك الرجل ماله كما أنهم لا يملكون ما ترك لمنافعهم المشتركة كالأسواق والمراعي كما لم يملك أهل خيبر ما أقرهم فيه رسول الله من المساكن والمعابد ومجرد إقرارهم يتفنون بها ليس تملكيا كما لو أقطع المسلم بعض عقار بيت المال يتفنع بغلته أو سلم إليه مسجد أو رباط يتفنع به لم يكن ذلك تملكيا له بل ما أقروا فيه من كنائس العنوة يجوز للمسلمين انتزاعها منهم إذا اقتضت المصلحة ذلك كما انتزعها أصحاب النبي من أهل خيبر بأمره بعد إقرارهم فيها وقد طلب المسلمون في خلافة الوليد بن عبد الملك أن يأخذوا من النصارى بعض كنائس العنوة التي خارج دمشق فصالحوهم على إعطائهم الكنيسة التي داخل البلد وأقر ذلك عمر بن عبد العزيز أحد الخلفاء الراشدين ومن معه في عصره من أهل العلم فإن المسلمين لما أرادوا أن يزيدوا جامع دمشق بالكنيسة التي إلى جانبه وكانت من كنائس الصلح لم يكن لهم أخذها قهرا فاصطلحوا على المعاوضة بإقرار كنائس العنوة التي أرادوا انتزاعها وكان ذلك الإقرار عوضا عن كنيسة الصلح التي لم يكن لهم أخذها عنوة<sup>(١)</sup>.

(١) ابن القيم: أحكام أهل الذمة، مرجع سابق (٢/ ٦٨٢-٦٨٣).

وأما القسم الثالث: وهو ما فتح صلحا وهو نوعان:

أحدهما: أن يصلحهم على أن الأرض لهم ولنا الخراج عليها أو يصلحهم على مال يذلولونه وهي الهدنة فلا يمنعون من إحداث ما يختارونه فيها لأن الدار لهم كما صالح رسول الله أهل نجران ولم يشترط عليهم ألا يحدثوا كنيسة ولا ديرا.

النوع الثاني: أن يصلحهم على أن الدار للمسلمين ويؤدون الجزية إلينا.

فالحكم في البيع والكنائس على ما يقع عليه الصلح معهم من تبقية وإحداث وعمارة لأنه إذا جاز أن يقع الصلح معهم على أن الكل لهم جاز أن يصلحوا على أن يكون بعض البلد لهم<sup>(١)</sup>.

وأما في القرى والأماكن التي ليست من أمصار المسلمين، قال السرخسي لا يمنعون من البناء في الأماكن التي يكون أكثر سكانها من أهل الذمة، ولكن القرى التي يسكنها المسلمون فقد جاء في الدر المختار المنع من الإحداث في دار الإسلام ولو قرية، وأيده ابن عابدين في الحاشية، وقال الكاساني: لا يمنعون من الإحداث في تلك الأماكن<sup>(٢)</sup>.

والشافعية يرون الجواز جاء في نهاية المحتاج: «وَنَمْنَعُهُمْ وَجُوبًا مِنْ إِحْدَاثِ كَنِيسَةٍ، وَبَيْعَةٍ، وَصَوْمَعَةٍ لِلتَّعْبُدِ، وَلَوْ مَعَ غَيْرِهِ كَتَرُّوْلِ الْمَارَةِ فِي بَلَدٍ أَخَذْنَاهُ كَالْبُضْرَةِ، وَالْقَاهِرَةِ أَوْ أَسْلَمَ أَهْلُهُ حَالِ كَوْنِهِمْ مُسْتَقِلِينَ، وَمُتَغَلِّبِينَ عَلَيْهِ بِأَنْ كَانَ مِنْ غَيْرِ قِتَالٍ، وَلَا صُلْحٍ كَالْيَمَنِ، وَمَا وَجَدَ مِنْ ذَلِكَ، وَلَمْ يَغْلَمْ أَحَدٌ أَنَّهُ بَعْدَ الْإِحْدَاثِ، أَوْ الْإِسْلَامِ، أَوْ الْفَتْحِ يَبْقَى لِإِحْتِمَالِ أَنَّهُ كَانَ بِرِيَّةٍ أَوْ قَرْيَةٍ، وَأَتَّصَلَ بِهِ الْعُمَرَانُ»<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن القيم: أحكام أهل الذمة (٢/٦٩١-٦٩٢)، ابن قدامة: المغني، (١٠/٦١١) وما بعدها، المرتضى الزبيدي: البحر الزخار (٥/٤٦٢-٤٦٣)، الخطاب: مواهب الجليل، كتاب الجهاد، الشرييني: مغني المحتاج (٤/٢٥٣) وما بعدها، الكمال بن الهمام: فتح القدير (٤/٣٧٨).

(٢) السرخسي: شرح السير الكبير (٣/٢٥٣)، الحصفكي: الدر المختار (٣/٣٧٤)، ابن عابدين: رد المحتار (٣/٣٧٤).

(٣) الرملي: نهاية المحتاج، (٧/٢٣٩).

والراجع - فيما يبدو للباحث - أن الأمر يتوقف على إذن الإمام في ذلك، وتصرف الإمام منوط بالمصلحة، فإذا أذن لهم الإمام بذلك جاز الإحداث سواء كان ذلك في أمصار المسلمين أو بلاد العدو، وذلك لأن الإسلام بعقد الذمة يكون قد أقر هؤلاء على عقائدهم، ومن لوازم الإقرار السماح ببناء معابدهم إذا دعت الحاجة لذلك أما إذا وجد مانع من ذلك فلا، كحدوث فتنة واضطراب، وهذا ما ذهب إليه الزيدية، ومالك في المدونة، والدكتور عبد الكريم زيدان في أحكام الذميين<sup>(١)</sup>.

وقد ترد بعض الإشكالات في مسألة حرية التدين، يظن بعض الناس أن تلك الأمور لا تتفق وحرية التدين، هذه الأمور هي قتال مانعي الزكاة والمرتدين في عهد أبي بكر، وكذلك عقوبة المرتد المقررة شرعا، وذلك يقتضي من الباحث بيان تلك الأمور.

#### أولا: قتال مانعي الزكاة

بعد موت النبي ﷺ ارتدت بعض القبائل العربية، والتفوا حول بعض الأشخاص الذين ادّعى النبوة، وجاءت بعض الوفود إلى المدينة تساوّم أبا بكر على فريضة الزكاة، فرفض أبو بكر ذلك، وعزم على قتالهم رغم صعوبة الموقف، وقال كلمته المشهورة: «لو منعوني عقالا لجاهدتهم عليه»<sup>(٢)</sup> فقد أنفذ جيش أسامة لتأمين حدود الجزيرة، ولم يبق بالمدينة إلا قلة، فطمع فيها بعض من يلي المدينة من المرتدين، فنصر الله أبا بكر عليهم. وعلى هذا فإن المرتدين كانوا على نوعين أولهما من ارتد ردة كاملة عن الدين، وثانيهما من ارتد ردة غير كاملة وهم مانعو الزكاة.

والحق عندي أن قتال مانعي الزكاة لم يكن إكراها لهم على الدين، فقد كان إعلانهم سقوط هذه الفريضة مبنيا على أخطاء كثيرة في فهم المقصود من الزكاة، وأهميتها في تحقيق التكافل الاجتماعي، لقد تأولوا فأخطأوا التأويل، حينما ظنوا أن الزكاة خاصة بالنبي ﷺ، اعتمادا على ظاهر الآية القرآنية الواردة في سورة التوبة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ

(١) د/ عبد الكريم زيدان: المرجع السابق (ص ٩٨).

(٢) الطبري: تاريخ الطبري (٢/ ٢٥٥) وما بعدها.

وَتَرْكِبِهِمْ بِهَا وَصَلَ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ [التوبة: ١٠٣].

وبامتناعهم عن الزكاة وتحللهم منها تحلل من سلطان الدولة، وتجميد لدورها ووظيفتها في حفظ شعائر الدين وكفالة المحتاجين، فقد تجاوز المانعون للزكاة حدود الفهم الخاطيء، وذلك بحملهم السلاح لقتال الدولة القائمة، فتقضي السياسة منعهم من هذا وقتلهم عليه حفاظا على الدين والدولة معا، فإن مجرد الخطأ في الفهم لا يميز القتال، وإنما تقاتل الدولة من خرج من دائرة التفكير والفهم الخاطيء إلى دائرة تنفيذ هذه الأفكار ونشرها وترويجها مما يحدث اضطرابا في عقول الناس، وخطرا على المصلحة العامة للدولة، وخاصة بعد إقامة الحجة عليهم، وتوضيح زيف أفكارهم. وقد كان منع الزكاة ردة جزئية غير كاملة، اختلف الصحابة في قتالهم في بادئ الأمر، ثم شرح الله صدر أبي بكر لقتالهم، وانشرح صدر عمر أيضا بعد نقاش دار بينهما، واجمع الصحابة على وجوب قتالهم؛ لأنهم منعوا حقا من حقوق الله عليهم، وتنفيذا لقول رسول الله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»<sup>(١)</sup>.

#### ثانيا: عقوبة المرتد

العقوبة: هي جزاء وضعه الشارع للردع عن ارتكاب ما نهى عنه وترك ما أمر به، فهي جزاء مادي مفروض سلفا يجعل المكلف يحجم عن ارتكاب الجريمة، فإذا ارتكبها زجر بالعقوبة حتى لا يعاود الجريمة مرة أخرى كما يكون عبرة لغيره. والعقوبات منها ما هو مقدر كالحدود وما هو غير محدد كالتعازير<sup>(٢)</sup>.

(١) البخاري (٢٥٣٧/٦) كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، رقم (٦٥٤٢)، (١٠٨٩/٣) كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، رقم (٢٨٥٤) عن عكرمة: أن عليا ؓ حرق قوما فبلغ ابن عباس فقال لو كنت أنا لم أحرقهم لأن النبي ﷺ قال: «لا تعذبوا بعذاب الله». ولقتلتهم كما قال النبي ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»، أبو داود: سنن أبي داود (١٢٦/٤)، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، رقم (٤٣٥١)، والترمذي: سنن الترمذي ٥٩/٤، كتاب الحدود، باب ما جاء في المرتد (١٤٥٨)، والنسائي: سنن النسائي، كتاب تحريم الدم، باب الحكم في المرتد رقم (٤٠٥٦)، وابن ماجه: (٨٤٨/٢)، كتاب الحدود، باب المرتد عن دينه، رقم (٢٥٣٥).

(٢) د/ فتحي بنسي: العقوبة في الفقه الإسلامي، دار الشروق (ص ١٣-١٤).

والمرتد: من خرج من الإسلام إلى الكفر، وتعتبر الشريعة الردة جريمة ماسة بالنظام العام، تعاقب عليها بعقوبة القتل، وعقوبة الردة لا يمكن إسقاطها بحال في الشريعة الإسلامية، والأمر بقتل المرتد جاء صراحة في السنة النبوية في حديثين  
الحديث الأول: «من بدل دينه فاقتلوه»<sup>(١)</sup>.

والحديث الثاني: أخرجه البخاري أيضا عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث النفس بالنفس والشيب الزاني والمفارق لدينه التارك للجماعة»<sup>(٢)</sup>، وكذلك في السنة الفعلية أيضا فقد نقل الشوكاني<sup>(٣)</sup> عن ابن حجر: وفي السير أن النبي قتل (أم قرفة) يوم قريظة وهي غير التي قتلها أبا بكر فقتل المرتد أمر مجمع عليه من قبل الفقهاء<sup>(٤)</sup>، إلا أن الأحناف لا يقولون بقتل المرأة المرتدة قياسا على الحرية<sup>(٥)</sup>. والاعتقاد المجرد لا يعتبر ردة يعاقب عليها ما لم يتجسم في قول أو عمل، فإذا لم يتجسم الاعتقاد الكفري في قول أو عمل فلا عقاب عليه، لقول رسول الله ﷺ: «إن الله عفا لأمتي عما وسوست أو حدثت به أنفسها ما لم تعمل به أو تكلم»<sup>(٦)</sup>، فإذا اعتقد المسلم اعتقادا منافيا للإسلام أيًا كان هذا الاعتقاد فهو لا يخرج عن الإسلام إلا إذا أخرجه من سريره في

(١) سبق تحريجه في الصفحة السابقة.

(٢) صحيح البخاري (٢/٢٥٢١)، كتاب الديات، باب قوله تعالى: ﴿الْأَنْفُسُ بِالْأَنْفُسِ﴾، رقم (٦٤٨٤)، وأخرجه مسلم (٣/١٣٠٢) في كتاب القسامة باب ما يباح به دم المسلم رقم (١٦٧٦)، أبو داود، والنسائي، كتاب القسامة، باب القود، رقم (٤٧٢١)، والترمذي، كتاب الديات، باب ما جاء عن رسول الله ﷺ: «لا يحل دم امرئ إلا بإحدى ثلاث» رقم (١٤٠٢).

(٣) الشوكاني: نيل الأوطار (٧/١٩٢).

(٤) ابن نجيم: البحر الرائق (٥/١٢٥)، ابن مفلح الحنبلي: الإقناع (٤/٣٠١)، الشيرازي: المهذب (٢/٢٣٨)، الخطاب: مواهب الجليل (٦/٢٣٣)، الشرح الكبير للدردير (٧/١٢٧)، الشوكاني: السيل الجرار (٤/٣٧٢).

(٥) السرخسي: المبسوط (١٠/١٠٠) قال: «وَلَا تُقْتَلُ الْمُتَرَدَّةُ، وَلَكِنَّهَا تُحْبَسُ، وَتُجَبَّرُ عَلَى الْإِسْلَامِ حَتَّىٰ يَمُوتَ» هذا وقد فصل الباحث القول في هذا الأمر في مطلب فقد المواطنة فليراجع هناك.

قول أو عمل، فإذا لم يخرج من سريره فهو مسلم ظاهراً في حكم الدنيا، أما في الآخرة فأمره الله فإذا أظهر اعتقاده المنافي للإسلام في قول أو فعل وثبت ذلك عليه فقد ثبتت عليه الردة.

وتختلف القوانين عن الشريعة الإسلامية في أنها لا تعاقب على تغيير الدين بالذات، ولكنها تأخذ بنظرية الشريعة وتطبقها على من يخرج على النظام الذي تقوم عليه الجماعة، فالدولة الشيوعية تعاقب من رعاياها من يترك المذهب الشيوعي وينادي بالديموقراطية أو الفاشية، والدولة الفاشية تعاقب من يخرج على الفاشية وينادي بالشيوعية أو الديموقراطية، والدول الديموقراطية تحارب الشيوعية والفاشية وتعتبرهما جريمة، فالخروج على المذهب الذي يقوم عليه النظام الاجتماعي في دائرة القانون يقابل الخروج على الدين الإسلامي الذي يقوم عليه نظام الجماعة في الشريعة الإسلامية<sup>(١)</sup>.

إذن فليس في قتل المرتد تناقض مع القول بحرية التدين في الشريعة الإسلامية، وذلك لأن مبدأ الإكراه منهي عنه، بل يشترط الرضا والاختيار في قبول إسلام الفرد، وعقوبة القتل المقررة على المرتد ليست جزاء على مجرد الكفر، بل لأن المرتد جمع إلى كفره الإضرار بالجماعة المسلمة، فأصبح عضواً فاسداً وجب بتره؛ ولهذا فإن الفقهاء يفرقون بين الكفر الأصلي والكفر الطارئ (الردة)، فالكافر الأصلي وهو الذي لم يعتنق الإسلام أصلاً، فالشريعة لا تعاقب مثل هذا الشخص، بل على العكس فإن الشريعة أقرت أمثال هؤلاء على عقائدهم وأبقت معابدهم، ولم تمسها بسوء، أما الكفر الطارئ وهو الرجوع عن الإسلام بأي شكل من الأشكال التي أشرت إليها في موضع سابق، فذلك الذي قررت له الشريعة العقوبة، وذلك لما فيه من إضرار بالنظام العام للمجتمع الذي يقوم على أساس الإسلام، فإذا اهتز الأساس فلا قيام للمجتمع بعدئذ.

وقد رأى بعض الباحثين أن المرتد لا يقتل إلا إذا جمع إلى صفة الارتداد الخروج على الجماعة المسلمة، والتعدي على المقدسات الإسلامية، والعمل على نشر الكفر والضلال،

(١) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام (١/٥٣٥).

والمجاهرة بالارتداد، واستدل على ذلك بقول النبي ﷺ: «التارك لدينه المفارق للجماعة»<sup>(١)</sup>.

قلت: إن شراح الحديث ذكروا أن المفارق صفة للتارك لا صفة مستقلة وإلا لكانت الخصال أربعة، فالمراد بمفارقة الجماعة الكفر فقط وعليه دلت الأحاديث<sup>(٢)</sup> وكذلك الفقهاء لم يؤثر عن أحد منهم قولاً يجعل قتل المرتد مرهوناً بالخرابة، فقد نقل ابن حجر عن ابن دقيق العيد قوله: «الردة سبب لإباحة دم المسلم بالإجماع في الرجل، وأما المرأة ففيها خلاف»<sup>(٣)</sup>، وأيضاً مجرد إعلان ارتداده يعد خروجاً على النظام ودعوة صريحة للكفر والضلال.

وقتل المرتد يقوم به الإمام أو من ينوب عنه<sup>(٤)</sup>، وليس لأحد أن يفتأ على السلطة ويقوم بعقاب المرتدين حتى لا تحدث الفتن والاضطرابات، ويختل نظام الدولة.

ثانياً: حرية الرأي والتعبير والفكر

حرية الرأي حق للمواطن في تكوين واختيار الرأي الذي يراه في أمر من الأمور العامة والخاصة وإبداء هذا الرأي وإسماعه للآخرين<sup>(٥)</sup>.

(١) د/ عبد الرحمن حللي: حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، دراسة في إشكاليات الردة والجهاد والجزية، المركز الثقافي العربي ٢٠٠١م، (ص ١٢١).

(٢) ابن حجر: فتح الباري (١٢/٢٠٢)، المباركفوري: تحفة الأحوذى: (٤/٥٤٧)، النووي: شرح صحيح مسلم (١١/١٦٥)، الشوكاني: نيل الأوطار (٧/١٤٧)، والسيوطي: الجرار (٤/٣٧٢).

(٣) ابن حجر: فتح الباري (١٢/٢٠٢)، وينظر بالتفصيل الرد على صاحب كتاب حرية الاعتقاد: قراءة في كتاب حرية الاعتقاد للدكتور حسن أحمد الخطاف بحث بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، عدد (٦٩) جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ يونيو ٢٠٠٧م، (ص ١٩-١١٣).

(٤) ابن نجيم: البحر الرائق (٥/١٢٥)، ابن مفلح الحنبلي: الإقناع (٤/٣٠١)، الشيرازي: المذهب (٢/٢٣٨)، الخطاب: مواهب الجليل (٦/٢٣٣)، الشرح الكبير للدردير (٤/١٢٧)، الشوكاني: السيل الجرار (٤/٣٧٢)، ابن ضويان: منار السيل (٢/٢٥٨)، د/ عبد العظيم إبراهيم المطعني: عقوبة المرتدين بين الأدلة الشرعية وشبهات المنكرين، مكتبة وهبة - القاهرة، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

(٥) د/ عبد الكريم زيدان: نظرات في الشريعة والقانون (ص ٣٣٢).



وقد كفلت الشريعة الإسلامية للمواطن حرية إبداء الرأي، فقد جعلت منها واجبا على المواطن لا حقا له فحسب؛ وذلك لأن الشريعة أوجبت على المسلم النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه واجبات شرعية لا يمكن القيام بها إلا عن طريق تمتع الفرد بحرية الرأي، فكانت حرية الرأي وسيلة إلى القيام بهذه الواجبات، ووسيلة الواجب واجبة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب<sup>(١)</sup>.

والباحث في القرآن يلمس دعوته الواضحة لإعمال الفكر والتدبر والتعقل، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ١٣]، وكذلك طلب القرآن من أي شخص يذهب إلى رأي أن يبرهن عليه بالدليل كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ آيَاتُ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ وَالْكِتَابِ الَّذِي صَدَقْتُمْ بِهِ﴾ [النمل: ٦٤]، فالإسلام يدعو إلى التفكير، وكفل حرية الفكر بضوابطها الشريعة كما سيتبين.

ويختلف الشأن بصدد حرية الرأي باختلاف الأمر الذي يتعلق به الرأي، فهناك أمور ذات صبغة دنيوية، وأخرى ذات صبغة دينية.

ففي الأمور الدنيوية يكون للفرد الحرية في إبداء الآراء، ولكن دون عدوان كأن يكون سابا أو قاذفا أو داعيا إلى فتنه، فقد قال الله تعالى: ﴿لَا تُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾ [النساء: ١٤٨].

وفي الأمور الدينية فإن لكل مجتهد أن يجتهد برأيه في غير موضع النص في حدود الأصول المقررة عند أهل العلم، وليس الأمر مرتعا لكل ناعق ليس له حظ من المعرفة، بل الاجتهاد في أمور الشرع متروك لذوي التخصص وهم علماء الشريعة في شتى فروعها.

إذن فقد أباحت الشريعة حرية القول وجعلتها حقا لكل إنسان، بل جعلت القول واجبا على الإنسان في كل ما يمس الأخلاق والمصالح العامة والنظام العام وفي كل ما تعتبره الشريعة منكرا؛ وذلك قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْوَةِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقوله: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ

(١) سبق تخريج هذه القواعد.

وَأَتُوا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ<sup>(٤)</sup> [الحج: ٤١]، وذلك قول الرسول ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»<sup>(١)</sup>، وقوله: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»<sup>(٢)</sup>، وقوله: «الدين النصيحة»، قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: «الله ورسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم»، وقوله: «سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»<sup>(٣)</sup>.

وإذا كان لكل إنسان أن يقول ما يعتقد أنه الحق ويدافع بلسانه وقلمه عن عقيدته فإن حرية القول ليست مطلقة، بل هي مقيدة بأن لا يكون ما يكتب أو يقال خارجاً عن حدود الآداب العامة والأخلاق الفاضلة أو مخالفاً لنصوص الشريعة.

ولقد أمر الله رسوله أن يبلغ رسالته للناس وأن يدعو الناس جميعاً إلى الإيمان بالله وبالرسالة، وأن يحاج الكفار والمكذبين ويخاطب عقولهم وقلوبهم، ولكن الله جل شأنه لم يترك لرسوله حرية القول على إطلاقها؛ فرسم له طريقة الدعوة، وبين له منهاج القول والحجاج، وأوجب عليه أن يعتمد في دعوته على الحكمة والموعظة الحسنة، وأن يجادل بالتّي هي أحسن، وأن يعرض عن الجاهلين، وأن لا يجهز بالسوء من القول، وأن لا يسب الذين يدعون من دون الله، فرسم الله لرسوله حدود حرية القول، وبين لنا أن الحرية ليست مطلقة وإنما هي حرية مقيدة بعدم العدوان وعدم إساءة الاستعمال.

وحرية القول في الحدود التي وضعتها الشريعة تعود دون شك على الأفراد والأمم بالنفع والتقدم، وتؤدي إلى نمو الإخاء والحب والاحترام بين الأفراد والهيئات، وتجمع كلمة أولي الأمر على الحق دون غيره، وتجعلهم في حالة تعاون دائم، وتقضي على التّعاتر

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان يزيد وينقص وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، رقم (٤٩)، عن أبي سعيد الخدري، وكذلك رواه أحمد وأصحاب السنن الأربعة عن أبي سعيد الخدري.

(٢) أخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، عن أبي سعيد الخدري.

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرک عن جابر رضي الله عنه، رقم (٤٨٨٤).

الشخصية والطائفية، وهذا كله ينقص العالم اليوم، أو يبحث عنه العالم فلا يهتدي إليه<sup>(١)</sup>.

والنصوص القرآنية الآتية تعتبر دستور القول في الشريعة، وهي قوله تعالى: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدْ لَهُمُ الْبَالِيَّ هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقوله: ﴿حُذِرَ الْغَفْوُ وَآمُرُ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، وقوله: ﴿وَإِذَا حَاطَبْتَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ [الفرقان: ٦٣]، وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وقوله: ﴿لَا تُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ [النساء: ١٤٨]، وقوله: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالْبَيِّنَاتِ هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ [المنكوت: ٤٦].

وتظهر حرية الرأي جلية بما قرره الإسلام من حق الاجتهاد في أمور الدين والدنيا، وهو بذل الجهد في معرفة الأحكام الشرعية من أدلتها<sup>(٢)</sup>، مع فتح باب الاجتهاد على مصراعيه للعلماء.

وتظهر في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي مراقبة الحكام، ونصحهم، ومشاركتهم في اتخاذ القرار بالشورى، دون استبداد أو تحكم أو تسلط، مع ممارسة الحرية السياسية.

وحرية الرأي والتعبير والفكر مكفولة لجميع المواطنين، لا فرق بين المرأة والرجل، أو المسلم وغير المسلم، ما دام في حدود الشريعة الإسلامية.

ففي قوله تعالى: ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير وعلمهم بالمعروف والمنكر، وفي قوله: ﴿أَمْرٌ عَامٌّ لِلرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ بِالدَّعْوَةِ إِلَى الْخَيْرِ وَعَدَمِ السُّلْبَةِ فِي الْمَجْتَمَعِ كُلِّ حَسَبِ مَوْقِعِهِ﴾<sup>(٣)</sup>.

وكذلك الحال بالنسب للذمي فليس في نصوص الشريعة وقواعدها ما يمنع الذميين من حرية إبداء الرأي فيما يخص شؤونهم وفيما لا علاقة له بالأمور الإسلامية، وفي حدود النظام العام للدولة الإسلامية، فلا يجوز لهم مثلاً الطعن في العقيدة الإسلامية بحجة حرية الرأي، أو المساهمة في وقوع جريمة الردة عن طريق حمل المسلمين على ترك دينهم<sup>(٤)</sup>.

(١) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام (١/٣٣-٣٤).

(٢) ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام (٦/٧٨٥)، الشاطبي: الموافقات (٣/٣٦٨)، (٤/١٦٧).

(٣) د/ جمال الدين محمود: حقوق المرأة في المجتمع الإسلامي (ص ٦٢-٦٤).

(٤) د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين (ص ١٠١).

## الباب الثاني

### حقوق المواطنة وواجباتها في الفقه الإسلامي

الفصل الثاني: واجبات المواطنة في الفقه الإسلامي،

ويشتمل على توطئة وثلاث مباحث

توطئة: مفهوم الواجب وأنواعه

المبحث الأول: الواجبات السياسية، ويشتمل على ثلاثة مطالب

المطلب الأول: واجب البيعة والمشاركة في الانتخابات السياسية

المطلب الثاني: واجب الطاعة والنصرة لأولي الأمر

المطلب الثالث: الولاء السياسي للدولة والتزام أحكام الشريعة

المبحث الثاني: الواجبات المالية، ويشتمل على ثلاثة مطالب

المطلب الأول: الزكاة

المطلب الثاني: الجزية

المطلب الثالث: الفراج والعشور والوظائف المالية (الغرائب)

المبحث الثالث: الواجبات العسكرية، ويشتمل على ثلاثة مطالب

المطلب الأول: مفهوم الجهاد ومشروعيته وأهدافه

المطلب الثاني: أنواع الجهاد العسكري وشروط وجوبه

المطلب الثالث: مساهمة المواطنين غير المسلمين في العمل العسكري



## توطئة

## مفهوم الواجب وأنواعه

الواجب في اللغة: من وَجَبَ الشيءُ يَجِبُ وَجوباً أي لزم، وأوجبهُ هو وأوجبَهُ الله واشتَوجِبَهُ أي اشتَحَقَّهُ، وَوَجَبَ الشيءُ يَجِبُ وَجوباً إذا ثَبَتَ وَلِزِمَ<sup>(١)</sup>.

والواجب في الاصطلاح: ما يمدح فاعله ويذم تاركه على بعض الوجوه فلا يرد النقص بالواجب المخير وبالواجب على الكفاية فإنه لا يذم في الأول إذا تركه مع الآخر ولا يذم في الثاني إلا إذا لم يقم به غيره<sup>(٢)</sup>.

فالواجب شرعاً هو: «ما طلب الشارع فعله من المكلف طلباً حتماً بأن اقترن طلبه بما يدل على تحميم فعله، كما إذا كانت صيغة الطلب نفسها تدل على التحميم، أو دلّ على تحميم فعل ترتب العقوبة على تركه، أو أية قرينة شرعية أخرى»<sup>(٣)</sup>.

تجدر الإشارة هنا إلى أن الواجب عند جمهور الأصوليين لا فرق بينه وبين الفرض، وقد انفرد علماء الحنفية بالتمييز بينهما فقسموا الحكم التكليفي إلى سبعة أقسام بدل خمسة عند الجمهور، أولها الفرض، وميزوا بين الفرض والواجب بقولهم: «ما طلب الشارع فعله طلباً حتماً وكان دليل طلبه قطعياً بأن كان آية قرآنية أو حديثاً متواتراً، فهو الفرض، كالأركان الخمسة مثلاً، أما إن كان دليل طلب الفعل ظنياً بأن كان حديثاً غير متواتر أو قياساً فهو الواجب»<sup>(٤)</sup>.

وقد قسم علماء الأصول الواجب إلى أقسام أربعة كل منها يستند إلى اعتبار:

القسم الأول: الواجب من جهة وقت أدائه: ويكون مؤقتاً أو مطلقاً، ومثال المؤقت

(١) ابن منظور: لسان العرب، مادة وجب (١/٧٣٩).

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول (ص ١٠)، أصول السرخسي (١/١٧).

(٣) عبد الوهاب خلاف: أصول الفقه، (ص ١٠٥).

(٤) السرخسي: أصول السرخسي، دار الكتاب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ -

١٩٩٣ م، (١/١١٠ - ١١١).

الصلاة، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣]، ومثال المطلق الحج والكفارة. والواجب المؤقت حين يوقع في وقته كاملاً مستوفياً أركانه وشروطه يسمى ذلك أداء، وإذا فعله المكلف في وقته غير كامل ثم فعله داخل الوقت كاملاً سمي ذلك إعادة، أما إذا فعل خارج وقته فيسمى قضاء<sup>(١)</sup>.

القسم الثاني: من جهة المقدار المطلوب: حيث ينقسم الواجب بهذا الاعتبار إلى محدد وغير محدد، فالواجب المحدد ما عين له الشارع مقداراً معلوماً لا تبرأ ذمة المكلف إلا إذا أداه، كالصلوات الخمس والزكاة والديون. والواجب غير المحدد، هو ما طلبه الشارع من المكلف بدون تحديد، كالإنفاق في سبيل الله، وإطعام الجائع، وإغاثة الملهوف.

القسم الثالث: من جهة تعيين ماهيته وصيغته وكيفيته: حيث ينقسم الواجب بهذا الاعتبار إلى معين وغير معين، فالمعین ما طلبه الشارع بعينه كالصلاة والصيام وثمان المشتري وأجر المستأجر ورثة المغصوب. والواجب المخير ما طلبه الشارع واحداً من أمور معينة؛ كأحد خصال الكفارة لمن حنث في يمين مثلاً، فعليه إما أن يطعم عشرة مساكين أو يكسوهم أو يعتق رقبة أو يصوم ثلاثة أيام، وتبرأ ذمة المكلف بالقيام بأحدها، وهو معنى التخيير.

القسم الرابع: الواجب من جهة المطالب بأدائه، (هل هو مكلف بعينه أم عموم المكلفين): وبهذا الاعتبار يكون الواجب إما عينياً أو كفاًئياً.

فالواجب العيني: هو ما طلب الشارع فعله من فرد من أفراد المكلفين، ولا يجزئ قيام مكلف به عن آخر، كالصلاة والصيام والوفاء بالعقود.

والواجب الكفاًئى: هو ما طلب الشارع فعله من مجموع المكلفين لا من كل فرد منهم بحيث إذا قام به من يكفي من المكلفين أجزأ ذلك وسقط الإثم عن الباقيين. قال الشافعي رحمته الله في الرسالة<sup>(٢)</sup>: «وهكذا كل ما كان الفرض فيه مقصوداً به قصد الكفاية فيما ينوب،

(١) المستصفي، للغزالي، (ص ٥٣)، أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاف، (ص ١٠٥-١٠٧).

(٢) الشافعي: الرسالة بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، طبعة البابي الحلبي، (ص ٣٦٦).

فإذا قام به من المسلمين من فيه الكفاية خرج من تحلف عنه من المأثم، ولو ضيعوه معا خفت ألا يخرج واحد منهم مطبق فيه عن المأثم». ويدخل في هذا القسم من الواجب كل ما يلزم الأوطان من خدمات عامة لا تتعلق بذمة مكلف بعينه كالتنظيف وبنائاته ومستلزماته وصناعاته ومدارسه وإيجاد العدد الكافي للأمة من الأطباء والصيادلة ومؤسسات تكوينهم وأماكن عملهم وخدماتهم ومصانع الأدوية والمعدات، وكحراسة الأوطان وحمايتها، وبناء المساكن والطرق والقيام بواجب التعليم والقضاء والإفتاء. وغير ذلك مما لا يكاد يُحصر إذ تتجدد حاجات الأمم في كل حين.

والحاصل أن هذه الفئة من الواجبات هي مناط التكليف العام، وهو تكليف لا تبرأ ذمة الأمة إن لم تقم به على وجه الكفاية، بمعنى أن الجماعة جميعها تأثم في هذه الحالة قادريها وغير قادريها وهو قول الإمام الشاطبي المالكي الأندلسي رحمته الله في موافقاته: «القيام بهذا الفرض قيام بمصلحة عامة، فهم مطلوبون بسداها على الجملة، فبعضهم هو قادر عليها مباشرة وذلك من كان أهلاً لها، والباقون وإن لم يقدرُوا عليها قادرون على إقامة القادرين. فالقادر مطلوب بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر، إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة، من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»<sup>(١)</sup>.

وللعلماء تفصيلات مشرقة في رسم وتخطيط المجالات الحيوية للأمة من هذا المدخل، ومن ذلك مثلاً ما خطه الإمام الشاطبي في موافقاته عن المجال التعليمي، إذ قال: «فإذا فرض مثلاً واحد من الصبيان ظهر عليه حسن إدراك وجودة فهم ووفور حفظ لما يسمع - وإن كان مشاركاً في غير ذلك من الأوصاف - وبَلَّ به نحو ذلك القصد، وهذا واجب على الناظر فيه من حيث الجملة مراعاة لما يرجى فيه من القيام بمصلحة التعليم، فطُلب بالتعليم وأدب بالآداب المشتركة بجميع العلوم، ولا بد أن يُيَّالَ به منها إلى بعض، فيؤخذَ به ويعانَ عليه، ولكن على الترتيب الذي نصَّ عليه ربانيو العلماء، فإذا دخل إلى ذلك البعض فما لَ به طبعه

(١) الشاطبي: الموافقات (١/ ٢٨٤-٢٨٥).



إليه على الخصوص وأحبه أكثر من غيره تُرك وما أحبَّ وخصَّ بأهله. وهكذا الترتيب فيمن ظهر عليه وصف الإقدام والشجاعة وتدبير الأمور، فيُبال به نحو ذلك ويُعلَّم آدابه المشتركة ثم يصار به إلى ما هو أولى فالأولى من صنائع التدبير كالنقابة أو الجندية أو الهداية أو الإمامة أو غير ذلك مما يليق به وما ظهر له فيه نجابة ونهوض». وبذلك يتربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم، لأنه يسير أولاً في طريق مشترك، فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف «في مرتبة محتاج إليها في الجملة»، وإن كان به قوة «زاد في السير إلى أن يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية». وبذلك تستقيم أمور الدنيا وأعمال الآخرة<sup>(١)</sup>.

وفي الجانب الاجتماعي يقول ﷺ في وجوب الصدقات المطلقة وسدِّ الخَلَّات ودفع حاجات المحتاجين وإغاثة الملهوفين وإنقاذ الغرقى والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويدخل تحته سائر فروض الكفايات، فإذا قال الشارع: ﴿وَأَطِيعُوا أَلْفَافًا وَالْمُعْتَرَّ﴾ [الحج: ٣٦] أو أمر بكسوة العاري أو قال: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٥] فمعنى ذلك طلب رفع الحاجة في كل واقعة بحسبها من غير تعيين مقدار؛ فإذا تبينَّت حاجة تبيَّن مقدار ما يُحتاج إليه فيها بالنظر لا بالنص، فإذا تعيَّن جانع فهو مأمور بإطعامه وسدِّ خلته بمقتضى ذلك الإطلاق، فإن أطعمته ما لا يرفع عنه الجوع فالطلب باق عليه ما لم يفعل من ذلك ما هو كاف ورافع للحاجة التي من أجلها أمر ابتداء، والذي هو كاف يختلف باختلاف الساعات والحالات في ذلك المعين، فقد يكون في الوقت غير مفرط الجوع فيحتاج إلى مقدار من الطعام فإذا تركه حتى أفرط عليه احتاج إلى أكثر منه، وقد يطعمه آخرُ فيرتفع عنه الطلب رأساً، وقد يطعمه ما لا يكفيهِ فيُطلب هذا بأقل مما كان مطلوباً به. فإذا كان المكلف به يختلف باختلاف الأحوال والأزمان لم يستقرَّ للترتيب في الذمة أمر معلوم يطلب البتة. فلا يكون معلوماً إلا في الوقت الحاضر «بحسب النظر، لا بمقتضى النص». فإذا زال الوقت الحاضر «صار في الثاني مكلفاً بشيء آخر لا بالأول» أو سقط عنه التكليف إذا فرض ارتفاع الحاجة العارضة<sup>(٢)</sup>.

(١) الشاطبي: المواقفات (١/٢٨٦).

(٢) الشاطبي: المواقفات (١/٢٤٧-٢٤٨).

وتأتي أهمية الحديث عن الواجب في قضية المواطنة بدافع أنه مهما كان ما تفعله السلطة أو لا تفعله فإن مهمة الإصلاح والتجديد ستقع على كاهل المواطنين. لأن التغيير الذي يعتمد على السلطة بمفردها أو على التنظير المجرد، دون إدماج المواطنين في تولي مسؤوليات إنعاش المؤسسات والالتزام العملي أمامهم بالصفات التي ينبغي أن يقتدى بها وهذا هو ما تجسده سنة المصطفى ﷺ الذي كان سباقا للواجبات، فعن أنس رضي الله عنه قال: كان النبي ﷺ أحسن الناس وأجود الناس وأشجع الناس، ولقد فرغ أهل المدينة ذات ليلة فانطلق الناس قبل الصوت فاستقبلهم النبي ﷺ قد سبق الناس إلى الصوت وهو يقول: «لم تُراعوا لم تُراعوا» وهو على فرس لأبي طلحة عُرِّي ما عليه سرج في عنقه سيف فقال: «لقد وجدته بحرا» (لفرس أبي طلحة)<sup>(١)</sup>. وكل ما سلف من عوامل يجعل الحديث في موضوع الواجب في موضوع المواطنة بالذات يكتسي أهمية خاصة. فالواجب هو لحمه وسدى علاقة المواطنة. كعمد شرعي يشتمل على العمل الجاد والتضحيات، وهو المحور الذي تدور حوله إنجاز الدول والحضارات.

وفي قضية المواطنة حيث الدولة والمواطن طرفا العلاقة القائمة على أرض الوطن الإسلامي تقسم الواجبات من هذا المنظور إلى (واجبات سياسية، واجبات مالية، واجبات عسكرية) سيتم مناقشتها في الصفحات التالية.

(١) البخاري: كتاب الأدب، باب حسن الخلق والسخاء وما يكره من البخل، رقم (٥٦٨٥)، (٢٢٤٤/٥)،

مسلم، كتاب الفضائل، باب في شجاعة النبي عليه السلام وتقدمه للحرب، رقم (٢٣٠٧)،

(١٨٠٢/٤).

## المبحث الأول

### الواجبات السياسية

الواجبات السياسية هي الأمور التي يتحتم على المواطن في الدولة الإسلامية أن يفعلها تجاه السلطة السياسية في الدولة الإسلامية، فكما للمواطن حق على السلطة، كذلك للسلطة حق على المواطن، ويمكن حصر الواجبات السياسية في ما يلي:

١- المسارعة للبيعة أو ما في معناها (المشاركة في الانتخابات)

٢- الطاعة لأولي الأمر.

٣- النصرة عن طريق النصح.

٤- الولاء السياسي للدولة الإسلامية.

٥- الالتزام بقانون الدولة والانقياد له وذلك يعني التزام أحكام الشريعة.

وفيا يلي بحث تلك الأمور في مطالب عدة:

#### المطلب الأول: البيعة والمشاركة في الانتخابات النيابية

أولاً: البيعة للإمام أو رئيس الدولة

البيعة عقد بين الأمة والحاكم، وقد حث عليها النبي ﷺ في غير موضع منها:

روى مسلم أن النبي ﷺ قال: «ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»<sup>(١)</sup> أي يموت على الضلالة كما يموت أهل الجاهلية عليها، لأنهم كانوا يستنكفون أن يدخلوا تحت طاعة أمير. وقد قرر الفقهاء أحكاماً لهذا الأمر نظراً لأهميته منها:

\* وجوب عقد البيعة للإمام القائم المستقر المسلم، والتغليظ على من ليس في عنقه بيعة

(١) صحيح مسلم بشرح النووي: كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة، من حديث عبد الله بن عمر، حديث رقم (١٨٥١) (١٨٥١/١٢).

والترهيب من نقضها.

قال الإمام الحسن بن علي البرهاري -رحمة الله تعالى- في كتاب «شرح السنة» له: «من ولى الخلافة بإجماع (الناس) عليه ورضاهم به، فهو أمير المؤمنين، لا يحل لأحد أن يبيت ليلة ولا يرى أن ليس عليه إمام، برا كان أو فاجراً... هكذا قال أحمد بن حنبل»<sup>(١)</sup>.

\* أن من غلب فتوى الحكم واستتب له، فهو إمام تجب بيعته وطاعته، وتحرم منازعته ومعصيته.

قال الإمام أحمد<sup>(٢)</sup>: «... ومن غلب عليهم -يعني: الولاة- بالسيف حتى صار خليفة، وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً، برا كان أو فاجراً». واحتج الإمام أحمد بما ثبت عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: «... وأصلي وراء من غلب»<sup>(٣)</sup>.

وعن عبد الله بن دينار، قال: شهدت ابن عمر حيث اجتمع الناس على عبد الملك، قال: «أكتب: أني أقر بالسمع والطاعة لعبد الله، عبد الملك، أمير المؤمنين، على سنة الله وسنة رسوله ما استطعت، وأن بني قد أقرؤا بمثل ذلك»<sup>(٤)</sup>.

(١) الحسن بن علي بن خلف البرهاري أبو محمد: كتاب شرح السنة، دار ابن القيم - الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ تحقيق: د. محمد سعيد سالم القحطاني، (ص ٢٨-٢٩).

(٢) أبو يعلى: الأحكام السلطانية، (ص ٢٣).

(٣) ابن سعد: الطبقات الكبرى (٤/ ١٤٩)، ط. دار صادر، بيروت، ومثله (أن ابن عمر كان يصلي خلف الحجاج). قال الحافظ في «التلخيص» (٢/ ٤٣): (رواه البخاري في حديث) ولم أجده عنده حتى الآن، وقد أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٢/ ١٥٢): نا عيسى بن يونس عن الأوزاعي عن عمير بن هانئ قال: (شهدت ابن عمر والحجاج محاصر ابن الزبير فكان منزل ابن عمر بينهما فكان ريباً حضر الصلاة مع هؤلاء وريباً حضر الصلاة مع هؤلاء). قلت: وهذا سند صحيح على شرط السنة. ورواه ابن سعد (٤/ ١٤٩) منه طريق جابر - وهو الجعفي - عن نافع نحوه. ثم أخرج عن زيد بن أسلم أن ابن عمر كان في زمان الفتنة لا يأتي أمير إلا صلى خلفه وأدى إليه زكاة ماله. وسنده صحيح. وأخرج عن سيف المازني قال: (كان ابن عمر يقول: لا أقاتل في الفتنة وأصلي وراء من غلب). وإسناده صحيح إلى سيف. الألباني: إرواه الغليل، (٢/ ٣٠٤-٣٠٥).

(٤) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب كيف يبايع الإمام الناس (١٣/ ١٩٣).

وفي «الاعتصام» للشاطبي: «أن يحيى بن يحيى قيل له: البيعة مكروهة؟ قال: لا. قيل له: فإن كانوا أئمة جور، فقال: قد بايع ابن عمر لعبد الملك بن مروان وبالسيف أخذًا للملك، أخبرني بذلك مالك عنه، أنه كتب إليه: أقر له بالسمع والطاعة على كتاب الله وسنة نبيه. قال يحيى بن يحيى: والبيعة خير من الفرقة»<sup>(١)</sup>.

وروي البيهقي في «مناقب الشافعي» عن حرملة، قال: «سمعت الشافعي يقول: كل من غلب على الخلافة بالسيف، حتى يسمى خليفة، ويجمع الناس عليه، فهو خليفة»<sup>(٢)</sup>.

وقد حكى بالإجماع على ذلك الحافظ ابن حجر رحمته الله في الفتح فقال: «وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب، والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك من حقن الدماء، وتسكين الدهماء»<sup>(٣)</sup>.

وما قرره الفقهاء من وجوب البيعة والمشاركة إليها جاء نتيجة لتقريرهم وجوب الإمامة وحتميتها للأمة، قال الغزالي: «فليلاحظ العصر الأول كيف تسارع الصحابة بعد وفاة رسول الله ﷺ إلى نصب الإمام وعقد البيعة وكيف اعتقدوا ذلك فرضاً محتوماً وحقاً واجباً على الفور والبدار وكيف اجتنبوا فيه التواني والاستتخار حتى تركوا بسبب الاشتغال به تجهيز رسول الله ﷺ... فلأجل ذلك آثروا البدار إليه ولم يرجوا في الحال إلا عليه وهذا قاطع في أن نصب الإمام أمر ضروري في حفظ الإسلام»<sup>(٤)</sup>.

وما سلف ذكره في حق المواطن المسلم، أما بالنسبة للمواطن غير المسلم فلم يسبق أن ذكر أحد من الفقهاء القدامى اشتراكهم في البيعة، على أساس أن من يبايع يحق له الترشيح والذمي ليس كذلك، بيد أن الأمر في العصر الحديث يختلف، والراجع عندي جواز

(١) الاعتصام: (٦٢٦/٢)، ط. دار ابن عفان، تحقيق: الهلاي.

(٢) البيهقي: مناقب الشافعي (٤٤٨/١)، ط. دار التراث، تحقيق: السيد أحمد صقر.

(٣) ابن حجر: فتح الباري (٧/١٣).

(٤) أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، الناشر: مؤسسة دار الكتب الثقافية - الكويت، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (ص ١٧١).

اشتراكهم في انتخاب المرشح للرئاسة من المسلمين. إذ لا مانع من ذلك من العقل أو الشرع.

### ثانياً: انتخاب أهل الحل والعقد والشورى في دار الإسلام

أهل الحل والعقد: هم العلماء المختصون (أي المجتهدون) والرؤساء ووجوه الناس الذين يقومون باختيار الإمام نيابة عن الأمة. وقد كان السائد لدى الخلفاء الراشدين أن الخليفة هو الذي يعين أهل المشورة، حسبما يرى من المصلحة، ويعرف الكفاءات العلمية المطلوبة للأمر. وفي عصرنا الحاضر يمكن الاتفاق بين الحاكم ورؤساء الأمة على وضع مبادئ الاختيار، كالتعيين بحسب الوظائف ذات الصلة التشريعية، أو الانتخاب على وفق ضوابط محددة تنطبق على ذوي الاختصاص والخبرة والمعرفة اللازمة<sup>(١)</sup>.

ومشاركة المواطن المسلم وغير المسلم في الانتخابات النيابية أمر تقتضيه المواطنة الصادقة التي تسعى إلى تنمية الدولة وتقدمها، وقد تقدم الحديث عن حق غير المسلم في المشاركة في الانتخابات وضوابطه الشرعية، وهو أوجب في حق المسلم؛ لأن المسلمين مخاطبون بتنفيذ شرع الله، وهم يملكون بتطبيق الشرع لهم سلطة هذا التنفيذ. وقد دلت على ذلك نصوص قرآنية ومنها<sup>(٢)</sup>:

(أ) خطابات الله للمؤمنين، وهم المكونون للشعب أو هم أغليته، بالتكاليف الشرعية مثل قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَغْلُمُونَ﴾ [الأنفال: ٦٠]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا

(١) د/ وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته (٨/ ٣٢٤).

(٢) ينظر في تأصيل مشروعية المشاركة في الانتخابات النيابية في الدولة الإسلامية د/ عبد الكريم زيدان: الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد العشرون من السنة الثامنة عشرة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، (ص ٥٧-٦٦)، وكذلك في بيان الفرق بينه وبين البيعة الدكتور/ سعد الدين مسعد هلائي: التكيف الفقهي للنظام الانتخابي وعلاقته في المجالس الشعبية، ضمن مجموعة قضايا فقهية معاصرة قدمت لطلاب كلية الشريعة والقانون فرع جامعة الأزهر بالقاهرة عام ٢٠٠٨م، (ص ٤٢٣-٤٢٤).

وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿[التوبة: ٤١]،  
وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ  
حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨].

(ب) قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ  
الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

قال الضحاك والطبري وغيرهما: أمر المؤمنون أن تكون منهم جماعة بهذه الصفة، فهم  
خاصة أصحاب الرسول، وهم خاصة الرواة.

قال القاضي: فعلى هذا القول «من» للتبويض، وأمر الله الأمة بأن يكون منها علماء  
يفعلون هذه الأفعال على وجوها ويحفظون قوانينها على الكمال، ويكون سائر الأمة متبعين  
لأولئك، إذ هذه الأفعال لا تكون إلا بعلم واسع، وقد علم تعالى أن الكل لا يكون عالماً،  
وذهب الزجاج وغير واحد من المفسرين، إلى أن المعنى: ولتكونوا كلكم أمة يدعون، «ومن»  
ليبان الجنس قال: ومثله من كتاب الله، ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٣٠].

وفرض الله بهذه الآية، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو من فروض الكفاية إذا قام  
به قائم سقط عن الغير، والناس في تغيير المنكر والأمر بالمعروف على مراتب، ففرض العلماء فيه  
تنبيه الحكام والولاة، وحملهم على جادة العلم، وفرض الولاة تغييره بقوتهم وسلطانهم، وهم  
هي اليد، وفرض سائر الناس رفعه إلى الحكام والولاة بعد النهي عنه قولاً<sup>(١)</sup>.

(ج) ولما كان من المتعذر قيام الأمة بتنفيذ ما خوطبت به وكلفت به بصورة جماعية فقد  
برزت نظرية النيابة، بأن تنيب الأمة عنها من يقوم بتنفيذ ما كلفت به مثل قطع يد السارق،  
وجلد الزاني، وهذا النائب هو الخليفة الذي يقوم بدوره بتعيين القضاة لتنفيذ أحكام الشريعة  
التي تحتاج إلى قضاء وإثبات، والخليفة تنتخبه الأمة كما بينت قبل ذلك.

(١) ابن عطية: المحرر الوجيز، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، تحقيق: عبد  
السلام عبد الشافي محمد، (٢٥٤/٣).

## ٣- حظر التجسس على أسرار البيوت

حرمت الشريعة الإسلامية التجسس والتلصص على المسكن لتتبع عورات الناس، قال تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ [الحجرات: ١٢].

عن زيد قال: أتى ابن مسعود، رضي الله عنه، برجل، فقيل له: هذا فلان تقطر لحيته خمرا. فقال عبد الله: إنا قد نهينا عن التجسس، ولكن إن يظهر لنا شيء نأخذ به<sup>(١)</sup>. ولو كان التجسس لأمر مشروع فإنه يحرم أيضا؛ لأن الغاية لا تبرر الوسيلة، والوسيلة تأخذ حكم الغاية، فإن كانت الغاية مشروعة وجب أن تكون الوسيلة إليها مشروعة<sup>(٢)</sup>.

وعن معاوية قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «إني إن اتبعت عورات الناس أفسدتهم» أو: «كدت أن تفسدهم». فقال أبو الدرداء: كلمة سمعها معاوية من رسول الله ﷺ، نفعه الله بها<sup>(٣)</sup>.

وعن أبي هريرة: قال أبو القاسم ﷺ: «لو أن امرأة أطلع عليك بغبر إذن فخذفته بحصاة ففقات عينه لم يكن عليك جناح»<sup>(٤)</sup>.

والحديث يدل على احترام الشريعة لحرمة المسكن؛ إذ حرمت التلصص من خلال فتحات المنازل والأبواب والنوافذ.

وجاء في كتاب نهاية الرتبة: «وَيَأْمُرُهُ -أي يأمر المحتسب المؤذن- إِذَا صَعَدَ الْمَنَارَةَ أَنْ يَغْضُ بَصَرَهُ عَنِ النَّظَرِ إِلَى دُورِ النَّاسِ، وَيَأْخُذَ عَلَيْهِ الْعَهْدُ فِي ذَلِكَ؛ وَلَا يَضَعْدُ إِلَى الْمَنَارَةِ غَيْرَ الْمُؤَذِّنِ فِي أَوْقَاتِ الصَّلَاةِ»<sup>(٥)</sup>، فهل بعد ذلك من صيانة لحرمة المنازل والدور والمسكن.

(١) سنن أبي داود، باب في النهي عن التجسس، (٦٨٩/٢) برقم (٤٨٩٠)، قال الألباني: صحيح الإسناد.

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين، مرجع سابق، (١٠٢-١١٩).

(٣) سنن أبي داود، باب في النهي عن التجسس، (٦٨٨/٢) برقم (٤٨٨٨)، قال الألباني: صحيح.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الديات، من أطلع في بيت قوم فنفقوا عنه فلا دية له، رقم (٦٥٠٦).

(٥) الشيزري: نهاية الرتبة الظرفية في طلب الحسبة الشريفة، القاهرة ١٩٤٦م، (ص ٢٤٤).



## ثالثاً: حرية الغدو والروح

حرية الغدو والروح أو حرية التنقل، وهي تعني إباحة التنقل في داخل الدولة من مكان إلى آخر، والسفر من بلد إلى آخر، وقد كفلت الشريعة للمواطن حريته في التنقل من مكان إلى مكان كما يشاء، وقد يكون التنقل والسير في الأرض بقصد الاعتبار، لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰٓ أَفَلَمْ يَسْمِعُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۖ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ١٠٩].

وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسْمِعُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۖ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَلُهَا﴾ [عمد: ١٠].

وقد يكون الضرب في الأرض للاكتساب وطلب الرزق، وهو أيضاً مباح وحلت الشريعة عليه، وجاء ذكر ذلك في القرآن في أكثر من موضع مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ ۚ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥].

وقوله تعالى: ﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضًى ۖ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الزمل: ٢٠].

وقررت الشريعة من الأحكام ما يكفل حرية التنقل للمواطنين، كالتحذير من الجلوس في الطرقات إلا بمراعاة الآداب العامة التي تكفل حرية التنقل، ولا تعوق سير الأفراد على اختلاف أنواعهم، جاء في صحيح البخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «ياكم والجلوس في الطرقات»، فقالوا: ما لنا بد إنما هي مجالسنا نتحدث فيها، قال: «فإذا أبيتم إلا المجالس فأعطوا الطريق حقها»، قالوا: وما حق الطريق؟ قال: «غض البصر وكف الأذى ورد السلام وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر»<sup>(١)</sup>.

(١) صحيح البخاري: كتاب الاستئذان، باب (٢)، رقم (٥٨٧٥)، كتاب المظالم، باب أفنية الدور والجلوس فيها والجلوس على الصعدات، رقم (٢٣٣٣)، أخرجه مسلم في اللباس والزينة باب النهي عن الجلوس في الطرقات.. رقم (٢١٢١).

كذلك قرر الفقهاء أنه لو شهد مسلمان على رجل أنه بنى داره في طريق الناس أمره الإمام بهدمها حتى يعيد الطريق كما كانت؛ لأن في الطريق حق للجميع<sup>(١)</sup>.

وكان العمل على ذلك في فترات الخلافة المختلفة، فكان من أهم واجبات المحتسب العمل على كفالة حرية التنقل. جاء في معالم القرية «أَمَّا الطَّرِيقَاتُ الصَّيِّغَةُ فَلَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ مِنَ السُّوقَةِ الْجُلُوسُ فِيهَا، وَلَا إِخْرَاجُ مِصْطَبَةٍ دُكَّانِهِ عَنْ سَمْتِ أَرْكَانِ السَّقَائِنِ إِلَى الْمَرْءِ؛ لِأَنَّهُ عُدْوَانٌ، وَيُضَيِّقُ عَلَى الْمَارَّةِ فَيَجِبُ عَلَى الْمُحْتَسِبِ إِزَالَتُهُ، وَالْمَنْعُ مِنْ فِعْلِهِ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنْ لُحُوقِ الضَّرَرِ بِالنَّاسِ، وَكَذَا إِخْرَاجُ الْفَوَاصِلِ، وَالْأَجْنَحَةِ، وَغَرْسُ الْأَشْجَارِ، وَنَضْبُ الدُّكَّةِ فِي الطَّرِيقِ الصَّيِّغَةِ مُتَكَرِّرٌ يَجِبُ الْمَنْعُ مِنْهُ أَمَّا إِذَا نَصَبَ دُكَّةً عَلَى بَابِ الدَّارِ ... الخ؛ لِأَنَّ الشُّوَارِعَ مُشْتَرَكَةٌ الْمَنْفَعَةِ، وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَحْتَصِرَّ بِهَا إِلَّا بِقَدْرِ الْحَاجَةِ»<sup>(٢)</sup>.

وقد تقيد حرية التنقل بمقتضيات الصالح العام، والآداب العامة، والصحة مثل رعاية قواعد الحجر الصحي<sup>(٣)</sup>، كما فعل عمر بإلزام كبار الصحابة بالإقامة في المدينة، ومنعهم من الخروج منها، ليستشيرهم في مستجدات الأمور، وكما أمر بإبعاد نصر بن حجاج خشية أن تفتن به النساء، وقد فعل عمر ذلك بطريق المصلحة كما قال السرخسي: «وَأَنَّ تَبَتَّ النَّفْيِ عَلَى أَحَدٍ فَذَلِكَ بِطَرِيقِ الْمَصْلَحَةِ لَا بِطَرِيقِ الْحَدِّ كَمَا نَفَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَيْتَ الْمُخَنَّتِ مِنَ الْمَدِينَةِ، وَنَفَى عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نَصْرَ بْنَ حَجَّاجٍ مِنَ الْمَدِينَةِ حِينَ سَمِعَ قَائِلَةً تَقُولُ: هَلْ مِنْ سَبِيلٍ إِلَى خَمْرٍ فَأَشْرَبَهَا أَوْ هَلْ سَبِيلٌ إِلَى نَصْرِ بْنِ حَجَّاجٍ فَنَقَاهُ وَالْجَهْلَالُ لَا يُوجِبُ النَّفْيَ وَلَكِنْ فَعَلَ ذَلِكَ لِلْمَصْلَحَةِ، فَإِنَّهُ قَالَ: وَمَا دَنَيْتَنِي يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ: لَا دَنْبَ لَكَ وَإِنَّمَا الدُّنْبُ لِي حَيْثُ لَا أَطْهَرُ دَارَ الْهِجْرَةِ مِنْكَ»<sup>(٤)</sup>.

(١) السرخسي: شرح السير الكبير (٦٣/٣).

(٢) ابن الأخوة القرشي: معالم القرية في طلب الحسبة، الباب الثامن: في الحسبة على منكرات الأسواق، الشيزري: مرجع سابق الباب الثاني: في النظر في الأسواق والطرق.

(٣) د/ عبد الكريم زيدان: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية (ص ٦٧)، د/ وهبة الزحيلي: حق الحرية في

العالم (ص ٩٢)، دم فتحي الوحيددي: مرجع سابق (ص ١٩٢-١٩٣).

(٤) السرخسي: المبسوط (٤٥/٩).

وهذا الحق مكفول لكل المواطنين، فللذميين حق التنقل في دار الإسلام حيثما شاءوا وارتياح الأماكن العامة، لأنهم من أهل دار الإسلام فلهم الحرية في استعمال ذلك الحق، ولا يرد عليه إلا استثناءات قليلة وضحت سابقا، وهي الأماكن التي لا يجوز لهم الإقامة الدائمة فيها، ومع ذلك فلهم الدخول بإذن الإمام فترة محدودة للتجارة مثلا أو أي مصلحة أخرى، وهو أمر متروك لولي الأمر لتحديد المدة حسب مقتضيات المصلحة واعتبارات الزمان، كما يسمح لهم بالخروج من دار الإسلام إذا كان هناك مسوغ للخروج كالتجارة مثلا، مع تأمين العودة إلى دار الإسلام<sup>(١)</sup>.

أما بالنسبة للمرأة فإن الشريعة كفلت لها حرية التنقل والسفر إذا كان معها محرم<sup>(٢)</sup>، وذلك حرصا على سلامة المرأة وأمنها لا تضييقا عليها كما يظن كثير من الناس. والسفر المعتبر في ذلك ما كان على مسيرة يوم على إحدى الروايات أو على مسيرة ثلاثة أيام على رواية أخرى<sup>(٣)</sup>.

روي أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم إلا ومعها محرم»<sup>(٤)</sup>، وعن ابن عباس قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم ولا تسافر امرأة إلا ومعها ذو محرم» فقام رجل فقال: يا رسول

(١) ابن قدامة (٥٩٩/١٠) وما بعدها، الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ٢٤١) وما بعدها، ابن عابدين:

حاشية ابن عابدين (٣٥١/٤)، أحمد بن يحيى المرتضى الزبيدي: البحر الزخار (٤٦٠/٥)، د/ عبد الكريم زيدان أحكام الذميين والمستأمنين (ص ٩١-٩٣).

(٢) المحرم: وَهُوَ كُلُّ مَنْ حُرِّمَ عَلَيْهِ نِكَاحُ الْمَرْأَةِ حُرْمَتِهِ عَلَى التَّأْيِيدِ بِسَبَبٍ مُبَاحٍ. المغني: (٤٥٦/٧).

(٣) ينظر في أحكام سفر المرأة: ابن رشد: بداية المجتهد، (٤٤٩/١)، الشافعي: الأم، (١٧٩/٦)، ابن قدامة:

المغني (١٩٢/٣)، (٤٥٧/٧)، (١٥٥/٨)، الصنعاني: سبل السلام، (٩١/١)، الشوكاني: نيل الأوطار

(١٤-١٢/٥). أبو جعفر الطحاوي: شرح معاني الآثار، دار الكتب العلمية - بيروت، تحقيق: محمد

زهري النجار، (١١٢-١١٦).

(٤) سنن البيهقي، كتاب الحج، باب المرأة تنهى عن كل سفر لا يلزمها بغير محرم، (٢٢٧/٥).

(د) وحيث إن من أحكام الشرع المكلفة بها شرعا تطبيق الشورى في الحكم، قال تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (١) إن ينصركم الله فلا غالب لكم وإن يتخذكم فمَن ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١٥٩﴾ [آل عمران: ١٥٩-١٦٠] وجاء في تفسيرها: «والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه» (٢).

وحيث إن من المتعذر استشارة الأمة جميعا، فقد جاز أن يشاور ولي الأمر من تعد مشاورتهم كأنها مشورة الأمة، وإن ما يشيرون به من رأي يتزل منزلة رأي الأمة، وهؤلاء هم أهل الحل والعقد وأهل الشورى، ويعرفون عن طريق انتخاب الأمة لهم فيكونوا ما يعرف بمجلس الشورى أو أي مسمى آخر المهم أن من وظائفهم مراقبة ولي الأمر في قيامه بها انتخاب من أجله، وهو تنفيذ أحكام الشرع المكلفة بها الأمة، كما أن من أعمالهم مشاوره الخليفة.

فوجوب الانتخاب جاء من وجوب الشورى، وذلك لن يتم إلا بوجود نواب عن الأمة، فكان حقا على كل مواطن مسلم أن يدلي بصوته وشهادته وفتواه، حتى يتم انتخاب من ينوب عن الأمة في أداء الواجبات الشرعية التي يمكن أن تتم بالنيابة أو لا تتم إلا بالنيابة كإقامة الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وخاصة في مواجهة الحكام.

(هـ) جاء في مستدرك الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من استعمل رجلا من عصابة وفي تلك العصابة من هو أَرْضَى الله منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين» (٣)، ولا شك أن في اختيار الخليفة أو في اختيار نواب الأمة مشاركة في توليتهم، فوجب اختيار الأصلح، لأن عدم الذهاب للاختيار سلبية قد تساعد في تولية من ليس أهلا للولاية فيكون الفرد بذلك شريكا في الإثم لتفاعسه عن أداء واجبه في الإدلاء بصوته.

(و) اعتبار الانتخاب نوع من الشهادة على ما هو حق وعدل، بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ

(١) ابن عطية: مرجع سابق (٣/٣٩٧).

(٢) مستدرك الحاكم: كتاب الأحكام رقم (٧٠٢٣).

أَلشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ﴿ [البقرة: ٢٨٢]، قال ابن عطية<sup>(١)</sup>: «وإذا علم أن الحق يذهب ويتلف بتأخر الشاهد عن الشهادة فواجب عليه القيام بها، لا سيما إن كانت محصلة، وكان الدعاء إلى أدائها، فإن هذا الظرف أكد لأنها قلادة في العنق وأمانة تقتضي الأداء»<sup>(٢)</sup>.

ويشارك في الانتخاب كما ذكرت قبل ذلك الرجال والنساء الذين لهم أهلية شرعية لذلك، ولأن في الانتخاب معنى الفتوى، والمرأة تصلح لأن تكون مفتية كما قدمت، وكذلك في الانتخاب معنى الشهادة؛ لأن الناخب عندما ينتخب من يراه أهلاً للنيابة كأنه يشهد له بالأهلية، والمرأة تصلح أن تكون شاهدة في بعض الأمور، وفي الانتخاب معنى التوكيل، لأن الناخب في اختياره لأحد النواب فكأنها يوكله في القيام بواجبات شرعية ومصالح للأمة، والمرأة تصلح أن تكون موكلة.

وجاء في منهاج السنة لابن تيمية «لم يختلف أحد في خلافة عثمان ولكن بقي عبد الرحمن يشار الناس ثلاثة أيام وأخبر أن الناس لا يعدلون بعثمان وأنه شاور حتى العذارى في خدورهن»<sup>(٣)</sup> ووجه الدلالة بهذا الخبر أن النساء كان لهم أثر في انتخاب الخليفة كما فعل عبد الرحمن في خلافة عثمان، فمن باب أولى حقها في انتخاب من هو دون الإمام رتبة.

وقد جاء في القرآن في شأن فطام الطفل قبل مضي ستي الرضاعة أو بعدها، وأن الوالدين يتشاوران في هذه المسألة في قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، قال الجصاص:

(١) عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية المحاربي، من محارب قيس، الغرناطي، أبو محمد: مفسر فقيه، أندلسي، من أهل غرناطة. ولد في سنة ٤٨٠ هـ وتوفي سنة ٥٤٢ هـ. الأعلام: (٣/ ٢٨٢).

(٢) ابن عطية: مرجع سابق (٢/ ٥١٣).

(٣) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية (٦/ ٣٥٠).

«فأباحه لها وأباح للأب الاسترضاع بعد ذلك كما أباح لها الفصال إذا كان فيه صلاح الصبي»<sup>(١)</sup> أي أن الله أباح التشاور للوالدين فيما فيه مصلحة الصغير بشأن تحديد وقت فطامه، ووجه الدلالة هنا أن حق المشورة ثبت للمرأة لما كانت المصلحة مؤكدة لها فمصلحة طفلها تهمها، فإذا كان وجود المصلحة يبيح لصاحبها حق المشاورة بشأنها، فإن للمرأة مصلحة مؤكدة في انتخاب الأصح لمنصب الخلافة أو منصب النيابة عن الأمة، لأنها من أفراد الدولة والمجتمع، وصلاح تلك الدولة وذاك المجتمع بهما لأنها تعيش فيه.

وبالنسبة لغير المسلم فإن البحث فيه قد تقدم ذكره في الفصل الأول من هذا الباب.

### ثالثاً: الانتخاب والترشيح في دار الكفر

بالنسبة للمسلم الذي يقيم في ديار الكفر (الدول غير الإسلامية)، وقد صار له حق في المشاركة في انتخابات نواب دولته التي يقطن بها؛ لتجنسه بجنسية الدولة التي يعيش فيها، وقد ذكرت آراء الفقهاء في مسألة التجنس في الفصل الثاني من الباب الأول، وبغض النظر عن مشروعية ذلك التجنس، فإن الواقع يقول أن هؤلاء المسلمين صار لهم حق المشاركة في هذه الانتخابات، فهل يجوز للمسلم المشاركة في ظل نظام الحكم الكافر لهذه الدولة الكافرة فينتخب رجلاً كافراً، وهل يجوز للمسلم -إن سمح نظام تلك الدولة- أن يترشح في تلك الانتخابات؟

سبق أن عرض الباحث آراء الفقهاء في مسألة مواطنة المسلم في غير ديار المسلمين، وعرض خلالها واقع تلك الأقليات وما آلت إليه حتى صار واقعاً لا يمكن تجاهله، بل لا بد من إيجاد حل لمشكلاته، وخاصة فيما يواجهونه في تلك البيئات غير المسلمة، ومنذ بروز تلك المشكلة والعلماء في بحث مستمر لإيجاد الحلول الشرعية التي يستطيع المسلمون من خلالها التعايش في تلك الدول، وخاصة أن موضوع الهجرة من تلك البلاد أصبح متعسراً؛ لعدم وجود دولة موحدة للمسلمين قبلهم، فصارت مواظتهم أمراً لا يمكن تجاهله، وبناء على هذا فإن فريقاً من الباحثين والعلماء قد ذهبوا -والباحث يؤيد رأيهم- إلى جواز المشاركة في

(١) الجصاص: أحكام القرآن (٢/١١٢).

تلك الانتخابات تصويتاً وترشيحاً، مع وجود بعض الضوابط الشرعية، وفيما يلي عرض أدلتهم التي يستندون إليها في هذا الموضوع<sup>(١)</sup>:

أولاً: من القرآن الكريم

قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام: ﴿قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥].

ووجه الاستدلال من هذه الآية: أن يوسف عليه السلام طلب من نظام كافر على الأصح أن يمنحه الولاية على خزائن الأرض، لأنه سيكون في موضع حسب قدرته أن يقيم العدل بين الناس ويحفظ مصالحهم، ويرعى حقوقهم، وبذلك يكون عليه السلام قد شارك في حكم ذلك المجتمع المخالف لما كان معروفاً من شريعة بني إسرائيل آنذاك.

وقال القرطبي: «قال بعض أهل العلم: في هذه الآية ما يبيح للرجل الفاضل أن يعمل للرجل الفاجر، والسلطان الكافر، بشرط أن يعلم أنه يفوض إليه في فعل لا يعارضه فيه، فيصلح منه ما شاء، وأما إذا كان عمله بحسب اختيار الفاجر وشهوته وفجوره فلا يجوز ذلك. وقال قوم: إن هذا كان ليوسف خاصة، وهذا اليوم غير جائز، والأول أولى إذا كان على الشرط الذي ذكرناه»<sup>(٢)</sup>.

(١) د/ عبد الكريم زيدان: في الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات مرجع سابق (ص ٧٧-٨١)، محمد بن عبد الله السبيل: في مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين شروطها وضوابطها الشرعية، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، السنة الخامسة عشر - العدد الثامن عشر (ص ٣٢٥-٣٣٤)، د/ محمد الشحات الجندي: قضايا الجاليات المسلمة في المجتمعات الغربية، سلسلة قضايا إسلامية التي تصدرها وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - العدد (١٦١)، القاهرة، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م، (ص ٤١-٤٧)، وينظر فتاوى وقرارات الدورة العادية السادسة عشرة، للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، (ص ٣٠٥، ٣٠٦)، المجلة العلمية، الجزء الثاني، آيار، مايو ٢٠٠٧م، جادى الأولى ١٤٢٨هـ.

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٩/ ٢١٥).

## ثانيا: من السنة النبوية

١- موقف النجاشي الذي بالرغم من كونه مسلما - كما جاء في صحيح البخاري عن جابر رضي الله عنه: قال النبي ﷺ حين مات النجاشي: «مات اليوم رجل صالح فقوموا فصلوا على أخيكم أصحمة». وعنه أيضا أن نبي الله ﷺ صلى على النجاشي فصفنا وراءه فكنت في الصف الثاني أو الثالث<sup>(١)</sup>، إلا أنه كان يحكم بنظام يقوم على غير شرع الله، وذلك ظاهر من الحالة التي كانت سائدة في دياره والعقبات التي تعترض رغبته في الحكم بشرع الله.

ففي كتاب النجاشي إلى رسول الله ﷺ الذي يصرح فيه بإسلامه واستعداده للمجيء إذا أمره رسول الله ﷺ بذلك حيث قال: «بسم الله الرحمن الرحيم إلى محمد رسول الله من النجاشي الأصحم بن أبجر سلام عليك يا نبي الله من الله ورحمة الله وبركاته لا إله إلا هو الذي هداني إلى الإسلام فقد بلغني كتابك يا رسول الله فيها ذكرت من أمر عيسى فورب السماء والأرض إن عيسى ما يزيد على ما ذكرت وقد عرفنا ما بعثت به إلينا وقربنا ابن عمك وأصحابه فاشهد أنك رسول الله صادقاً ومصدقاً وقد بايعتك وبايعت ابن عمك وأسلمت على يديه لله رب العالمين وقد بعثت إليك يا نبي الله بأريحا بن الأصحم بن أبجر فاني لا أملك إلا نفسي وإن شئت أن آتيك فعلت يا رسول الله فاني أشهد أن ما تقول حق»<sup>(٢)</sup>.

ووجه الاستدلال من قصة النجاشي: أن رسول الله ﷺ لم يأمره بالتخلي عن الملك ولا الهجرة إلى المدينة ورضي منه بإسلامه ومساعدته المسلمين بما يستطيع إذ بقاؤه حاكماً على شعب نصراني يحقق بعض المصالح ويدرك بعض المفاسد، كما أنه عليه الصلاة والسلام لم يلزمه بتطبيق جميع أحكام الشريعة وقد مات النجاشي في السنة التاسعة للهجرة على قول الأكثر<sup>(٣)</sup>، وبعد نزول كثير من الأحكام ومع ذلك لم يعده النبي ﷺ كافراً أو مخالفا لعدم تطبيقه بعض

(١) صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب موت النجاشي، رقم (٣٦٦٤، ٣٦٦٥)، (٣/١٤٠٧).

(٢) ابن كثير: البداية والنهاية (٨٤/٣).

(٣) ابن حجر: فتح الباري (١٩١/٧).



الأحكام الشرعية، بل عذره النبي ﷺ لأنه غير قادر، وما يصدق على النجاشي هنا، يصدق على بعض المسلمين الآن في غير بلاد المسلمين، فليس بمقدورهم تغيير الحكم، كما أن تركهم المشاركة في الانتخابات يفوت عليهم المصلحة ويوقعهم في المفسدة فلا يمكن تطبيق جميع أحكام الإسلام على المسلمين وغيرهم في بلاد الكفار إلا بعد انتقال الحكم وتولي المسلمين الأمر، والمشاركة قد تساعد على هذا، وذلك مبرر جوازها.

٢- جواز انتقاء جزئية نافعة من نظام الكفار، وقد أخذ النبي وأصحابه جزئية الأخذ بالجواري من نظام كفار قريش، بمعنى أن يعلن الرجل الكافر ذو المكانة والنفوذ في قومه بأنه أجار فلان، ويترتب على هذا الإعلان تعهد المجير بالدفاع عن من أجاره ومن أمثلة ذلك:

\* جاء في البداية والنهاية: «أن رسول الله ﷺ بعث أريقط إلى الأخنس بن شريق فطلب منه أن يجره بمكة فقال إن حليف قريش لا يجير على صميمها ثم بعثه إلى سهيل بن عمرو ليجره فقال إن بني عامر بن لؤي لا تجير على بني كعب بن لؤي فبعثه إلى المطعم بن عدي ليجره فقال نعم قل له فليأت فذهب إليه رسول الله ﷺ فبات عنده تلك الليلة فلما أصبح خرج معه هو وبنوه ستة أو سبعة متقلدي السيوف جميعا فدخلوا المسجد وقال لرسول الله ﷺ طف واحبوا بحائل سيوفهم في المطاف فاقبل أبو سفيان إلى مطعم فقال أجيروني أو تابع قال لا بل يجير قال إذا لا تخفر فجلس معه حتى قضى رسول الله ﷺ طوافه فلما انصرف انصرفوا معه»<sup>(١)</sup>.

\* قال ابن إسحاق: وقد كان أبو بكر الصديق رضي الله عنه كما حدثني محمد بن مسلم بن شهاب الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها حين ضاقت عليه مكة وأصابها فيها الأذى ورأى من تظاهر قريش على رسول الله ﷺ وأصحابه ما رأى استأذن رسول الله ﷺ في الهجرة فأذن له فخرج أبو بكر مهاجرا حتى إذا سار من مكة يوما أو يومين لقيه ابن الدخنة أخو بني الحارث بن عبد مناة بن كنانة وهو يومئذ سيد الأحابيش -والأحابيش هم: بنو الحارث بن

(١) ابن كثير: البداية والنهاية (٣/ ١٣٧).

عبد مناة بن كنانة والهون بن خزيمه بن مدركة وبنو المصطلق من خزاعة قال ابن هشام: تحالفوا جميعا فسموا الأحابيش - لأنهم تحالفوا بواد يقال له الأحبش بأسفل مكة - للحلف - . فقال ابن الدغنة: أين يا أبا بكر؟ قال: أخرجني قومي وآذوني وضيقوا علي قال: ولم؟ فوالله إنك لتزير العشيرة وتعين على النواثب وتفعل المعروف وتكسب المعلوم ارجع فأنت في جوارى. فرجع معه حتى إذا دخل مكة قام ابن الدغنة فقال: يا معشر قريش إني قد أجرت ابن أبي قحافة فلا يعرض له أحد إلا بخير. قالت: فكفوا عنه<sup>(١)</sup>.

ووجه الدلالة في ذكر مسألة جواز الأخذ بالجوار: أن الحكمة في جوازه هي دفع الأذى عن المسلم بطريقة لا تخدش معاني الإسلام وأحكامه، وبالقياص عليه بالأخذ بجزئية من نظام الكفار أي يأخذ المسلم وهو في الدولة الكافرة أن يأخذ بجزئية من قوانينهم إذا كان في الأخذ بهذه الجزئية مصلحة ودرء مفسدة له ولغيره من المسلمين المقيمين معه في هذه البلاد، وبناء على ذلك يجوز للمسلم وهو في الدولة غير الإسلامية إذا كان له حق الانتخاب أن يستعمل حقه هذا بالمشاركة في الانتخاب فينتخب من الكفار لعضوية البرلمان من يؤمل منه المصلحة أو درء المفسدة له ولغيره من المسلمين، أو يؤمل منه على الأقل الحياد في قضايا المسلمين، لأنه إن لم يتيسر جلب المصلحة أو درء المفسدة، فعلى الأقل السعي لتقليل المفسدة، ومن صور ذلك انتخاب من يتوقع منه ذلك، ولا يقال أن ذلك مجرد أمل ولا يقين فيه، لأن الأخذ بالمعاملات يكفي فيها الظن الراجح أو المقبول ما دام الأخذ لا يخالف الشرع.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: شهدنا مع رسول الله ﷺ خبير فقال لرجل ممن يدعي الإسلام (هذا من أهل النار). فلما حضر القتال قاتل الرجل قتالا شديدا فأصيبته جراحة فليل يا رسول الله الذي قلت إنه من أهل النار فإنه قد قاتل اليوم قتالا شديدا وقد مات فقال النبي ﷺ (إلى النار). قال فكاد بعض الناس أن يرتاب فبينما هم على ذلك إذ قيل إنه لم يموت ولكن به جراحا شديدا فلما كان من الليل لم يصبر على الجراح فقتل نفسه فأخبر النبي ﷺ بذلك

(١) ابن هشام: سيرة ابن هشام (٢/ ٢١٧-٢١٨).

فقال: «الله أكبر أشهد أني عبد الله ورسوله». ثم أمر بلالا فنادى بالناس: «إنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة وإن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر»<sup>(١)</sup>، والدلالة من قول الرسول ﷺ: «إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر» إن الله تعالى قد يسخر لهذا الدين شخصا ينفع به الإسلام والمسلمين، أو يقيم أمره، أو يحفظ مبدأه، أو ينافح عنه، وهو المرجو من مشاركة المسلمين بالتصويت في انتخاب الدول غير الإسلامية، فإن بها يبرز صوت يرتفع بالدفاع عن مبادئ الإسلام، ويعمل على تحقيق مصلحة المسلمين.

والقول في ترشيح المسلم نفسه في هذه الديار -إن كان قانونها يجيز ذلك- هو الجواز أيضاً، إذا كان في ذلك حفظاً لحقوق المسلمين ودفاعاً عنهم، ودرءاً للمفاسد أو تقيلاً، يقول ابن تيمية: «ومعلوم أن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان»<sup>(٢)</sup>.

ويقول الماوردي: «إذا قدر -المسلم- على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلد به دار إسلام فالإقامة فيها أفضل من الرحلة منها لما يترجى من دخول غيره في الإسلام»<sup>(٣)</sup>. وقد يكون الترشيح أو التصويت في تلك البلاد بياناً لصورة الإسلام الصحيحة، ورداً للمطاعن والشبهات التي تنال منه، والتي تشوه صورته أمام الرأي العام، وهي مهمة غاية في الأهمية، متعينة على كل مسلم يعيش في هذه البلاد، فيكون القيام بها واجباً على سند من القاعدة «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، «والوسيلة إلى الواجب واجبة». ولعل من أهم الضوابط الشرعية التي يجب تحقيقها ومراعاتها عند المشاركة في الانتخابات مع غير المسلمين ما يأتي:

- (١) البخاري: كتاب الجهاد والسير باب إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر، رقم (٢٨٩٧)، أخرجه مسلم في الإتيان باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه. رقم (١١١).
- (٢) ابن تيمية: منهاج السنة (١/ ٥٥١)، (٣/ ٨٤)، (٤/ ٥٢٧).
- (٣) ابن حجر: فتح الباري (٧/ ٢٢٩).

أولاً: ضابط النية والمقصد

ومعنى ذلك أن تكون المشاركة بقصد تخفيف الظلم وتقليل الفساد ومناصرة الحق ومداغة الباطل بحسب الإمكان لأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها ودليل هذا الضابط قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأنبياء: ٦٩]، وقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»<sup>(١)</sup>.

والقاعدة الفقهية (الأمر بمقاصدها)<sup>(٢)</sup>.

فما دام قصد الإنسان المسلم في ذلك العمل هو الخير وتحقيق مصالح المسلمين ورفع شأن الإسلام بالمشاركة فهي جائزة ومشروعة، فإن كان الغرض والمقصد اتباع الهوى فلا شك أن ذلك مفسدة لا تجوز.

ثانياً: ضابط تحقيق المصالح ودفع المفسد لأن مبنى الشريعة قائم على تحصيل المصالح وتكميلها ودفع المفسد وتقليلها يقول العز بن عبد السلام: «وَلَوْ اسْتَوَى الْكُفَّارُ عَلَى إِقْلِيمٍ عَظِيمٍ قَوْلُوا الْقَضَاءُ لِمَنْ يَقُومُ بِمَصَالِحِ الْمُسْلِمِينَ الْعَامَّةِ، فَالَّذِي يَظْهَرُ إِنْفَادُ ذَلِكَ كُلِّهِ جَلْبًا لِمَصَالِحِ الْعَامَّةِ وَدَفْعًا لِمَفَاسِدِ الشَّامِلَةِ، إِذْ يَنْبَغُ عَنْ رَحْمَةِ الشَّرْعِ وَرِعَايَةِ لِمَصَالِحِ عِبَادِهِ تَغْطِيلُ الْمَصَالِحِ الْعَامَّةِ وَتَحْمُلُ الْمَفَاسِدِ الشَّامِلَةِ، لِفَوَاتِ الْكَمَالِ فَيَمَنْ يَتَعَاطَى تَوَلَّيْتَهَا لِمَنْ هُوَ أَهْلُهَا»<sup>(٣)</sup>.

ثالثاً: يتعين على المسلم إذا شارك في الانتخابات التعاون على البر والتقوى لا على الإثم والعدوان، وأن يسعى لمناصرة الإسلام والمسلمين، كما يحرم عليه مؤازرة غير المسلمين ضد الإسلام أو في مواجهة شرائعه وأحكامه أو ما يترتب عليه ضرر وظلم للمسلمين.

رابعاً: يشترط لجواز المشاركة في الانتخابات عدم تعارض ذلك مع أحكام الشريعة، فإن تعارضت فلا شك في عدم جوازها.

(١) صحيح البخاري، كتاب بدأ الوحي، باب كيف بدء الوحي حديث رقم (١)، (ص ١).

(٢) السيوطي: الأشباه والنظائر (ص ٣٨).

(٣) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/ ٨٦-٨٧).

خامساً: يشترط -أيضاً- أن يكون المسلم باستطاعته إظهار دينه، وعمل الواجبات الشرعية.

سادساً: لو علم المسلم أن المشاركة لا تراعى فيها الحقوق الإنسانية، وإنما تبقى مجرد شعارات زائفة، وليس في توجهها تحقيق العدل والمساواة بين أفرادها، أو أي فائدة من ورائها، فترك المشاركة أولى حيثنذ.

سابعاً: ينبغي أن يعلم أن القول بجواز المشاركة لا يعني الميل القلبي للكفر وأهله، وإنما الأمر كله يدور في فلك السياسة الشرعية، بالموازنة بين المصالح والمفاسد، فما رجحت مصلحته أجز وما غلبت مفسدته منع.

### المطلب الثاني: واجب الطاعة والنصرة لأولي الأمر

يطلق «أولوا الأمر» إطلاقاً عاماً، ويراد به كل من ولي أمر شيء ولايةً صحيحة، مثل الزوج صاحب أمر زوجته، والوالد صاحب أمر ولده، والسيد صاحب أمر عبده، والمستأجر صاحب أمر أجيره، فيما استأجره للقيام به، وولي اليتيم صاحب أمره. وهكذا.

ومن أمثلة ذلك قول الرسول ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، الإمام راع ومسئول عن رعيته، والرجل راع في أهله ومسئول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها، والخادم راع في مال سيده ومسئول عن رعيته، وكلكم راع ومسئول عن رعيته»<sup>(١)</sup>، وكل راع هو ولي أمر من يرعى.

وقد أشار إلى هذا العموم في معنى «أولي الأمر» أبو حيان الأندلسي في تفسيره، حيث قال: «والظاهر أنه كل من ولي أمر شيء ولايةً صحيحة»<sup>(٢)</sup>، ويطلق «أولوا الأمر» إطلاقاً خاصاً، ويراد به الذي يلي أمور المسلمين العامة، التي يسمعون له فيها ويطيعون، وهذا هو المراد من هذا المطلب.

(١) سبق تحريجه.

(٢) أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيّان: تفسير البحر المحيط، (٣/٢٧).

وبما لا شك فيه أن كل ولي أمر يجب أن يطاع في ولايته، في حدود طاعة الله تعالى، فالأمر بالطاعة يشمل الجميع بهذا الاعتبار. والله أعلم.

وقد ذهب كثير من المفسرين، وغيرهم من فقهاء الإسلام، إلى أن المراد بأولي الأمر الذين أمر الله تعالى بطاعتهم هم الأمراء.

ذكر ابن جرير الرائج عنده، فقال: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب، قول من قال: هم الأمراء والولاة، لصحة الأخبار عن رسول الله ﷺ بالأمر بطاعة الأئمة والولاة، فيما كان طاعة، وللمسلمين فيه مصلحة»<sup>(١)</sup>.

وقال آخر: «يحتمل أن يراد به الفقهاء والعلماء، ويحتمل أن يراد به الأمراء وهو الأظهر، لما تقدم من ذكر العدل في قوله: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾»<sup>(٢)</sup>.

وقد تقدم ذكر بعض حقوق الرعية أو المواطنين على السلطة أو الإمام، فإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأئمة فقد أدى حق الله تعالى فيما هم وعليهم، ووجب له عليهم حقان الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله<sup>(٣)</sup>.

حدد الماوردي واجبات المسلمين نحو الحاكم بأمرين وهما:

- ١ - الطاعة في غير معصية.
- ٢ - النصرة ما لم يتغير حاله.

إذا بايع أكثرية المسلمين إماماً وجبت طاعته من الكل، وبذل الطاعة مشروط بقيام الحاكم بواجباته التي ذكرت سابقاً، ومضمونها التزام أوامر الشريعة. وحيث تصح القوانين والتكاليف التي تصدر عن الحاكم واجبة التنفيذ. ومصدر الالتزام بالطاعة آيات وأحاديث.

منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] وأولو الأمر: الحكام والعلماء كما بين المفسرون والصحابة فيما ذكرت سابقاً.

(١) الطبري: تفسير الطبري (١٤٩/٤).

(٢) عباد الدين بن محمد الطبري: أحكام القرآن (٧٢/٢)، طبع دار الكتب العلمية - بيروت.

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ٤٢).

والنبي ﷺ أمر بطاعة الأئمة الموجودين المعلومين، الذين لهم سلطان يقدرّون به على سياسة الناس، لا بطاعة معدوم ولا مجهول، ولا من ليس له سلطان ولا قدرة على شيء أصلاً<sup>(١)</sup>.

فمن عبد الله بن عمر، عن النبي ﷺ أنه قال: «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة»<sup>(٢)</sup>. جاء في «شرح الترمذي»: (وفيه أن الإمام إذا أمر بمندوب أو مباح، وجب). يعني سمع كلام الحاكم وطاعته واجب على كل مسلم سواء أمره بما يوافق طبعه أو لم يوافق بشرط أن لا يأمره بمعصية فإن أمره بها فلا تجوز طاعته ولكن لا يجوز له محاربة الإمام<sup>(٣)</sup>.

وقوله: «فلا سمع ولا طاعة» يعني فيما أمر به من المعصية فقط، فإذا أمره أن يراي أو أن يقتل مسلماً بغير حق، ونحو ذلك، وجب أن يعصي أمره في ذلك، فلا يتمثل. ولا يفهم من ذلك أنه إذا أمر بمعصية فلا يُسمع له مطلقاً في كل أوامره، بل يُسمع له ويُطاع مطلقاً إلا في المعصية فلا سمع ولا طاعة.

وعن أبي هريرة ؓ، قال: قال رسول الله ﷺ: «عليك السمع والطاعة، في عسرك ويسرك، ومنشطك ومكرهك، وأثرة عليك»<sup>(٤)</sup>.

قال العلماء -كما حكى النووي-: «معناه: تحب طاعة ولاية الأمور فيها يشق وتكرهه النفوس وغيره مما ليس بمعصية، فإن كانت معصية فلا سمع ولا طاعة».

(١) ابن تيمية: «منهاج السنة النبوية» (١/ ١١٥).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» - كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية - ومسلم في «صحيحه» - كتاب الإمارة.

(٣) محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا: تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية - بيروت (٢٩٨/٥).

(٤) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» - كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، رقم (١٨٣٦)، (٣/ ١٤٧٦).

قال: «والأثرة: الاستثارة والاختصاص بأمور الدنيا عليكم. أي: أسمعوا وأطيعوا وإن أختص الأمراء بالدنيا، ولم يوصلوكم حقكم مما عندهم»<sup>(١)</sup>.

وكما وردت النصوص الشرعية كذلك في وجوب طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق أو ظلموا، من ذلك: ما أخرجه مسلم في «صحيحه» وبوب عليه النووي فقال: -باب في طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق- عن علقمة بن وائل الحضرمي عن أبيه قال: سأل سلمة بن يزيد الجعفي رسول الله ﷺ فقال: يا نبي الله أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألوننا حقهم ويمنعونا حقنا فما تأمرنا؟ فأعرض عنه، ثم سأله؟ فأعرض عنه، ثم سأله في الثانية أو في الثالثة؟ فجذبه الأشعث بن قيس، وقال: «اسمعوا وأطيعوا، فإننا عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم»<sup>(٢)</sup>.

وفي رواية لمسلم أيضاً: فجذبه الأشعث بن قيس، فقال رسول الله ﷺ: «أسمعوا وأطيعوا، فإننا عليهم ما حملوا، وعليكم ما حملتم».

والمعنى: أن الله تعالى حمل الولاية وأوجب عليهم العدل بين الناس، فإذا لم يقيموا أثموا، وحمل الرعية السمع والطاعة لهم، فإن قاموا بذلك أثيبوا عليه، وإلا أثموا.

ومنها: ما أخرجه مسلم في «صحيحه» عن حذيفة بن اليمان ؓ قال: قلت: يا رسول الله إنا كنا بشرّ، فجاء الله بخير، فنحن فيه، فهل من وراء هذا الخير شرّ؟ قال: «نعم». قلت: هل وراء ذلك الشرّ خير؟ قال: «نعم». قلت: فهل وراء ذلك الخير شرّ؟ قال: «نعم». قلت: كيف؟ قال: «يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهدائي، ولا يستنون بستي، وسيقوم فيهم رجال، قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس». قال: قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: «تسمع وتطيع للأمر، وأن ضرب ظهرك، وأخذ مالك، فأسمع وأطع»<sup>(٣)</sup>.

(١) النووي: شرح صحيح مسلم (١٢/٢٢٥).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإمارة (٣/١٤٧٤).

(٣) صحيح مسلم، كتاب الإمارة (٣/١٤٧٦).



وهذا الحديث من أبلغ الأحاديث التي جاءت في هذا الباب إذ قد وصف النبي ﷺ هؤلاء الأئمة بأنهم لا يهتدون بهديه ولا يستنون بسنته، وذلك غاية الضلال والفساد، ونهاية الزيف والعناد، فهم لا يهتدون بالهدي النبوي في أنفسهم، ولا في أهلهم، ولا في رعاياهم.

ومع ذلك فقد أمر النبي ﷺ بطاعتهم - في غير معصية الله كما جاء مقيدا في أحاديث آخر -، حتى لو الأمر إلى ضربك وأخذ مالك، فلا يحملنك ذلك على ترك طاعتهم وعدم سماع أوامرهم، فإن هذا الجرم عليهم، وسيحاسبون ويجازون به يوم القيامة.

وهذا الأمر النبوي هو من تمام العدل الذي جاء الإسلام به، فإن هذا المضروب إذا لم يسمع ويطلع، وذاك المضروب إذا لم يسمع ويطلع... أفضى ذلك إلى تعطل المصالح الدينية والدنيوية، فيقع الظلم على جميع الرعية أو أكثرهم، وبذلك يرتفع العدل عن البلاد، فتتحقق المفسدة، وتلحق بالجميع. بينما لو ظُلم هذا فصر واحتسب، وسأل الله الفرج، وسمع وأطاع، لقامت المصالح ولم تعطل، ولم يضع حقه عند الله تعالى، فربما عوضه خيراً منه وربما أضره له في الآخرة.

وهذا من محاسن الشريعة، فأنها لم ترتب السمع والطاعة على عدل الأئمة، ولو كان الأمر كذلك، لكانت الدنيا كلها هرجاً ومرجاً.

وكذلك جاءت النصوص الشرعية مفيدة أن وجود المحبة المتبادلة بين الراعي والرعية وظهور الدعاء لولاة الأمور من علامة خيرية الأئمة، فمن ذلك: عن عوف بن مالك عن رسول الله ﷺ، قال: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم». قيل: يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف؟ فقال: «لا ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولائكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله، ولا تنزهوا يداً من طاعته»<sup>(١)</sup>. وفي لفظ آخر له: «ألا من ولي عليه وال، فرآه يأتي شيئاً من معصية الله فليكرهه ما يأتي من معصية الله ولا ينزع يداً من طاعة».

(١) صحيح مسلم، كتاب الإمامة (٣/ ١٤٨١) رقم (١٨٥٥).

كما أن طاعة ولاية الأمر من المسلمين من طاعة الله ورسوله، يدل على ذلك أحاديث صحيحة.

منها ما أخرجه في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: رسول الله ﷺ: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني».

وفي لفظ مسلم: «... ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني»<sup>(١)</sup> وقد بوب البخاري رحمته الله على هذا الحديث في كتاب الأحكام من «صحيحه» فقال: باب قول الله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ».

قال الحافظ بن حجر رحمته الله: «وفي الحديث: وجوب طاعة ولاية الأمور، وهي مقيدة بغير الأمر بالمعصية والحكمة في الأمر بطاعتهم: المحافظة على اتفاق الكلمة، لما في الافتراق من الفساد»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما أخرجه البخاري في «صحيحه» - كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية - عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «أسمعوا وأطيعوا، وأن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة».

ومنها: عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثره علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، قال: «إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان» هذا لفظ لمسلم<sup>(٣)</sup>.

ومنها: عن معاوية رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «أن السامع والمطيع لا حجة عليه، وأن السامع العاصي لا حجة له»<sup>(٤)</sup>.

(١) صحيح مسلم: كتاب الإمامة (٣/١٤٦٦).

(٢) ابن حجر: فتح الباري (١٣/١١٢).

(٣) صحيح مسلم، كتاب الإمامة (٣/١٤٧٠).

(٤) السنة لابن أبي عاصم (٢/٥٠٣)، وهو في «المسند» للإمام أحمد (٤/٩٦).

وعن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال: قلنا يا رسول الله: لا نسألك عن طاعة من أتقى، ولكن من فعل وفعل - فذكر الشر - فقال: «فاتقوا الله واسمعوا وأطيعوا»<sup>(١)</sup>.

إذا فهم ما تقدم من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وكلام العلماء المحققين في وجوب السمع والطاعة لولي الأمر، وتحريم منازعته والخروج عليه، أن المصالح الدينية والدنيوية لا انتظام لها إلا بالإمامة والجماعة تبين أن الخروج عن طاعة ولي الأمر، والافتيات عليه بغزو أو غيره: معصية ومشاقة لله ورسوله، ومخالفة لما عليه أهل السنة والجماعة

وقال شيخ الإسلام رحمته الله: «وأما أهل العلم والدين والفضل فلا يرخصون لأحد فيما نهى الله عنه من معصية ولادة الأمور، وغشهم، والخروج عليهم بوجه من الوجوه، كما قد عرف من عادات أهل السنة والدين قديماً وحديثاً، ومن سيرة غيرهم»<sup>(٢)</sup>.

كما أن الوقعة في أعراض الأمراء، والاشتغال بسبهم، وذكر معائبهم: خطيئة كبيرة، وجريمة شنيعة، نهى عنها الشرع المطهر وذم فاعلها. وهي نواة الخروج على ولادة الأمر، الذي هو أصل فساد الدين والدنيا معاً.

وقد علم أن الوسائل لها أحكام المقاصد<sup>(٣)</sup>، فكل نص في تحريم الخروج وذم أهله، دليل على تحريم السب، وذم فاعله. وقد ورد النهي عن سب الأمراء على الخصوص، لما في سبهم من إذكاء نار الفتنة، وفتح أبواب الشرور على الأمة.

ففي «سنن الترمذي» عن زياد بن كسيب العدوي، قال: كنت مع أبي بكر تحت منبر ابن عامر - وهو يخطب وعليه ثياب رقاق - فقال أبو بلال: انظروا إلى أميرنا يلبس ثياب الفساق.

(١) قال الألباني: حديث صحيح. ينظر «ظلال الجنة في تحريم السنة» (٢/ ٥٠٨).

(٢) «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٢/ ٣٥).

(٣) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام (١/ ٧٣) ومواضع متفرقة حيث قال: «وَلِلْوَسَائِلِ أَحْكَامُ الْمَقَاصِدِ، فَالْوَسِيلَةُ إِلَى أَفْضَلِ الْمَقَاصِدِ هِيَ أَفْضَلُ الْوَسَائِلِ، وَالْوَسِيلَةُ إِلَى أَرْذَلِ الْمَقَاصِدِ هِيَ أَرْذَلُ الْوَسَائِلِ».

فقال أبو بكر: اسكت، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أهان سلطان الله في الأرض أهانه الله»<sup>(١)</sup>.

وعن أنس بن مالك قال: نهانا كبراًؤنا من أصحاب رسول الله ﷺ قال: «لا تسبوا أمراءكم ولا تغشوهم، ولا تبغضوهم، واتقوا الله، واصبروا، فإن الأمر قريب»<sup>(٢)</sup>.

#### \* أقوال الفقهاء:

جاء في تكملة رد المحتار<sup>(٣)</sup>: «طاعة أولي الأمر واجبة بالآية الشريفة، ومن طاعته تصديقه. ثم إذا وقعت البيعة من أهل الحل والعقد صار إماماً يفترض إطاعته، وتجب إطاعته فيما أباحه الدين وهو ما يعود نفعه إلى العامة، كعمارة دار الإسلام والمسلمين مما تناوله الكتاب والسنة والإجماع اهـ».

وقد أخذ البيري من مجموع هذه النقول أنه لو أمر أهل بلدة بصيام أيام بسبب الغلاء أو الوباء وجب امتثال أمره، والله تعالى أعلم».

وفي السيل الجرار للشوكاني<sup>(٤)</sup>: «على كل مسلم في ذلك القطر أن يقبل إمامته بعد وقوع البيعة له ويطيعه في الطاعة ويعصيه في المعصية ولا ينازعه ولا ينصر من ينازعه فإن لم يفعل هكذا فقد خالف ما تواتر من الأدلة وصار باغياً ذاهب العدالة مخالفاً لما شرعه الله ووصى به عباده في كتابه من طاعة أولي الأمر ومخالفاً لما صح عن رسول الله ﷺ من إيجاب الطاعة وتحريم المخالفة كما عرفناك».

(١) سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب (٤٧)، (٥٠٢/٤) رقم (٢٢٢٥).

(٢) السنة لابن أبي عاصم (٤٨٨/٢). ورواه ابن عبد البر في «التمهيد» عن أنس بن مالك ؓ قال: «كان الأكابر من أصحاب رسول الله ﷺ ينهوننا عن سب الأمراء» (٢٨٧/٢١).

(٣) علاء الدين بن عابدين: تكملة حاشية رد المحتار (٤٦٦/١).

(٤) الشوكاني: السيل الجرار، (٥١٤/٤).

وفي الفتاوى لابن تيمية<sup>(١)</sup>: «وَمَنْ سِوَى الرَّسُولِ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَالْمَشَايخِ وَالْأَمْرَاءِ وَالْمُلُوكِ إِنَّمَا تَحِبُّ طَاعَتُهُمْ إِذَا كَانَتْ طَاعَتُهُمْ طَاعَةَ اللَّهِ وَهُمْ إِذَا أَمَرَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ بِطَاعَتِهِمْ فَطَاعَتُهُمْ دَاخِلَةٌ فِي طَاعَةِ الرَّسُولِ قَالَ تَعَالَى: ﴿يَأْتِيَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ فَلَمْ يَقُلْ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ؛ بَلْ جَعَلَ طَاعَةَ أُولِيَ الْأَمْرِ دَاخِلَةً فِي طَاعَةِ الرَّسُولِ؛ وَطَاعَةَ الرَّسُولِ طَاعَةَ اللَّهِ وَأَعَادَ الْفِعْلَ فِي طَاعَةِ الرَّسُولِ دُونَ طَاعَةِ أُولِيَ الْأَمْرِ؛ فَإِنَّهُ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ؛ فَلَيْسَ لِأَحَدٍ إِذَا أَمَرَهُ الرَّسُولُ بِأَمْرٍ أَنْ يَنْظُرَ هَلْ أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَمْ لَا بِخِلَافِ أُولِيَ الْأَمْرِ فَإِنَّهُمْ قَدْ يَأْمُرُونَ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ فَلَيْسَ كُلُّ مَنْ أَطَاعَهُمْ مُطِيعًا لِلَّهِ بَلْ لَا بُدَّ فِيمَا يَأْمُرُونَ بِهِ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّهُ لَيْسَ مَعْصِيَةَ اللَّهِ وَيُنْظَرُ هَلْ أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَمْ لَا سِوَاءِ كَانَ أُولِيَ الْأَمْرِ مِنَ الْعُلَمَاءِ أَوْ الْأَمْرَاءِ وَيَدْخُلُ فِي هَذَا تَقْلِيدُ الْعُلَمَاءِ وَطَاعَةُ أَمْرَاءِ السَّرَايَا وَغَيْرِ ذَلِكَ».

وبناء على ما سبق يتضح ما يلي:

١- إن كل ما يخالف الشريعة محرم على المسلمين، ولو أمرت به أو أباحت السلطة الحاكمة أيًا كانت؛ لأن حق الهيئة الحاكمة في التشريع مقيد بأن يكون التشريع موافقاً لنصوص الشريعة، متفقاً مع مبادئها العامة وروحها التشريعية، فإن استباححت الهيئة الحاكمة لنفسها أن تخرج عن حدود وظيفتها، وأن تصدر قوانين لا تتفق مع الشريعة وتضعها موضع التنفيذ، فإن عملها لا يحل هذه القوانين المحرمة، ولا يبيع لمسلم أن يتبعها أو يطبقها، أو يحكم بها، أو ينفذها؛ بل تظل محرمة تحريماً قاطعاً على كل مسلم ومسلمة، ومن واجب الأفراد لا من حقوقهم أن يمتنعوا عن اتباعها، ومن واجب الموظفين أن يمتنعوا عن تنفيذها، لأن طاعة أولي الأمر لا تجب لهم استقلالاً، وإنما تجب ضمن طاعة الرسول، ولا تجب لهم مطلقة، وإنما تجب في حدود ما أمر به الله ورسوله، وذلك قوله تعالى: ﴿يَأْتِيَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (١٠/٢٦٦)، ومنهاج السنة: (٣/٣٨٧).

بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ<sup>١</sup> ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿[النساء: ٥٩]، فأمر الله بطاعته وطاعة رسوله، وإعادة فعل الطاعة عند ذكر الرسول يشعر بأن طاعة الرسول تجب له استقلالاً سواء كان ما أمر به في القرآن أو لم يكن فيه، لأنه أوتي الكتاب ومثله معه، وحذف فعل الطاعة عند ذكر أولي الأمر دليل على أن طاعة أولي الأمر لا تجب لهم استقلالاً وإنما هي في ضمن طاعة الرسول، كذلك فإن تقدم طاعة الله وطاعة الرسول يقتضي أن لا يطاع أولو الأمر إلا بعد استيفاء الطاعة لله وللرسول في كل ما يصدر عن ولي الأمر، فأولو الأمر يطاعون تبعاً لطاعة الله وطاعة الرسول، وبعد توفر الطاعة لله ورسوله، فمن أمر منهم بما يوافق ما أنزل الله على رسوله فطاعته واجبة، ومن أمر بخلاف ما جاء به الرسول فلا سمع له ولا طاعة<sup>(٢)</sup>.

٢- إن السنة بينت حدود الطاعة لأولي الأمر، ونهت عن طاعتهم فيما يخالف ما أنزل الله: فصح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، وقال: «إنما الطاعة في المعروف»، وقال في ولاة الأمور: «من أمركم منهم بمعصية فلا سمع ولا طاعة».

وفي عهد الرسول ﷺ أمر أحد الأمراء جنوده أمراً فتقاعسوا عن تنفيذه، فجمع خطباً وأشعل ناراً، ثم قال لهم: ألم يأمركم الرسول أن تسمعوا لي وتطيعوا؟ قالوا: بلى. قال: فإني آمركم أن تدخلوا هذه النار، فهموا أن يدخلوها، فلما بلغ ذلك الرسول قال: «لو دخلوها لما خرجوا منها»، أي لخلدوا في النار في دار الآخرة، قال الرسول هذا القول مع أنهم كانوا يدخلونها طاعة لأميرهم وظناً منهم أن ذلك واجب عليهم، ولكن لما قصر في الاجتهاد وبادروا على طاعة من أمر بمعصية الله استحقوا أن النار جزاءهم لا يخرجون منها. وإذا كان هذا حال من قصر في الاجتهاد واشتبه عليه الأمر فلم يثبت منه، كيف يكون حال من أطاع أمراً مخالفاً مخالفة صريحة لما أنزل الله؟<sup>(٣)</sup>.

(١) أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٢١٤)، أعلام المرقمين (١/ ٥٧، ٥٨).

(٢) أعلام الموقعين (١/ ٥١-٥٧)، تفسير المنار (٥/ ١٨٠) وما بعدها.

٣- إن إجماع الأمة الإسلامية انعقد بعد وفاة الرسول ﷺ على أنه لا طاعة لأولي الأمر إلا في حدود ما أنزل الله: فهذا أبو بكر خليفة رسول الله يقول مخاطباً لمسلمين بعد مبايعته: أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم. فجعل ﷺ طاعته مشروطة بطاعة الله، فإن عمل في حدود ما أنزل الله وجبت طاعته، وإن خرج عن هذه الحدود فلا سمع ولا طاعة.

وهؤلاء فقهاء هذه الأمة ومجتهدوها يجمعون على أن طاعة أولي الأمر لا تجب إلا فيما أمر الله، وأن لا طاعة لهم فيما يخالف ذلك<sup>(١)</sup>.

٤- على المسلمين أن يتعاونوا مع الحاكم في كل ما يحقق التقدم والخير والازدهار في جميع المجالات الخارجية بالجهاد في المال والنفس، والداخلية، بزيادة العمران وتحقيق النهضة الصناعية والزراعية والأخلاقية والاجتماعية، وإقامة المجتمع الخير، وتنفيذ القوانين والأحكام الشرعية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سواء فيما يمس المصلحة العامة أم المصلحة الخاصة، وتقديم النصيحة، وبذل الجهد بتقديم الآراء والأفكار الجديدة التي تؤدي إلى النهضة والتقدم، وتوعية الناس والدعوة لها في السلم والحرب.

ومن المعلوم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أصول الإسلام الأساسية المقررة بالتضامن بين الحكومة والأفراد؛ لأن في ذلك إقامة أمر الله وهدم كل ما يخالف الإسلام، قال الله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقال تعالى في شأن اليهود بسبب

(١) الشرح الكبير (٣٤١/٩)، شرح الدردير (٢١٨/٤)، المهذب (١٨٩/٢)، حاشية ابن عابدين (٤٢٩/٣)، تفسير المنار (٣٦٧/٦)، أحكام القرآن للجصاص (٢١٤/٢)، روح المعاني للألوسي (٦٦/٥) وما بعدها، محمد أسد: منهاج الإسلام في الحكم (ص ١٤٤)، عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام (٢٥٥/١).

عدم النهي عن المنكر: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ (٧٨) ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: ٧٨-٧٩].

وجعلت سمة المؤمنين الاجتماعية هي القيام بهذا الواجب في قوله سبحانه: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]، وقد تقدم الحديث عن هذا الواجب في الفصل السابق.

### المطلب الثالث: الولاء السياسي للدولة الإسلامية والتزام أحكام الشريعة

#### أولاً: الولاء السياسي للدولة:

من الواجبات التي تترتب على حق المواطنة بالنسبة للمواطنين في الدولة الإسلامية ولاء المواطنين السياسي لدولتهم التي تظلمهم وتحميهم وتصور دماءهم وأموالهم وأعراضهم. ويتبلور المفهوم في الولاء لهذه الدولة بكل ما تجسده من أرض وعقيدة وتاريخ وحضارة وثقافة وواقع ومصير، أي بمجموعة القيم والمقومات والمبادئ المقدسة، التي يؤمن بها المجتمع. وعلى مواطني الدولة الإسلامية أن يدركوا المؤامرات التي تسعى إلى تجريد الفكر الإسلامي من مفاهيم الدولة والوحدة، واقتلاع هذه المفاهيم وترسيخ الانفصالية والعرقية والطائفية والعشائرية مكانها، حتى يسهل فرض الهيمنة على ديار الإسلام عسكريا واقتصاديا وعسكريا وثقافيا، فتفقد هويتها وقدرتها على التنمية. وذلك ما تحاول القوى العالمية اليوم فعله بإحياء النزعات القبلية والنعرات العنصرية، والخلافات الدينية والمذهبية لتكريس فكرة التشتت والتمزق داخل الكيان المسلم أغلبية وأقلية. وللحفاظ على وحدة مجتمع الدولة الإسلامية لا بد أن يكون ولاء المواطن لدولته داخليا وخارجيا.

فبالنسبة للمسلم قضية الولاء قضية عقائدية، أي مساس بها قد يعرض المواطن المسلم لفقد دينه وإزهاق نفسه، فتعمد الضرر بالدولة الإسلامية إن لم يكن المقصد دينويا يعتبر ردة.



قال ابن العربي: «مَنْ كَثُرَ تَطَلُّعُهُ عَلَى عَوْرَاتِ الْمُسْلِمِينَ، وَتَبَنَّى عَلَيْهِمْ، وَيَعْرِفُ عَدُوَّهُمْ بِأَخْبَارِهِمْ لَمْ يَكُنْ بِذَلِكَ كَافِرًا إِذَا كَانَ فِعْلُهُ لِعَرَضٍ دُنْيَوِيٍّ، وَاعْتِقَادُهُ عَلَى ذَلِكَ سَلِيمًا، كَمَا فَعَلَ حَاطِبُ بْنُ أَبِي بَلْتَعَةَ حِينَ قَصَدَ بِذَلِكَ اتِّخَاذَ الْيَدِ وَلَمْ يَنْوَ الرَّدَّةَ عَنِ الدِّينِ»<sup>(١)</sup>.

وبالنسبة للمواطن الذمي فإنه يلزمه بموجب عقد الذمة ترك ما فيه ضرر على المسلمين وآحادهم في مال أو نفس، كالاتِّجَاع على قتال المسلمين، أو إيواء جواسيس الأعداء، أو مكاتبتهم بأخبار المسلمين ودولتهم<sup>(٢)</sup>.

ثانياً: التزام أحكام القانون أو الشريعة الإسلامية

تكلمت فيما سبق عن عقد البيعة والإمامة، وأنه عقد لا ينعقد إلا بالرضا والاختيار وبموجب هذا العقد يلزم الإمام -أي الحاكم- أن يشرف على الشؤون العامة للأمة في الداخل والخارج بما يحقق مصلحتها، بشرط أن يكون ذلك كله في حدود ما أنزل الله على رسوله، وفي مقابل التزام الإمام للأمة، وبهذا الالتزام تلتزم له الأمة على لسان ممثليها الذين اختاروه إماماً أن تسمع له وتطيع أمره، ما لم يتغير حاله فيصبح فاسقاً أو يعجز عن مباشرة عمله، كما تبين سابقاً.

وإذا كان الإمام -أي الحاكم- مقيداً بأن يتبع الشريعة وأن يحكم طبقاً لنصوصها، فمعنى ذلك أن سلطته مقيدة بنصوص الشريعة، فما أباحتها فقد امتد سلطانه إليه، وما حرمتها عليه فلا سلطان له عليه. والشريعة لا تبيح للحاكم إلا ما تبيحه لكل فرد، ولا تحرم عليه إلا ما حرمتها على كل فرد.

فأحكام الشريعة الإسلامية واجبة التطبيق والالتزام من الحكومة والأفراد، ولا خيار في ذلك مطلقاً، فالشريعة الإسلامية هي قانون الدولة، وعدم تطبيقها كلياً أو جزئياً، مخالفة

(١) أحكام القرآن لابن العربي: (٢/٢٤٩)، ويراجع ذلك مفصلاً في الفصل السابق مطلب فقد المواطنة.

(٢) أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية (ص ١٥٨)، الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ٢٢٥-٢٢٧)،

القرافي: الفروق (٣/١١).

وأحكام الشريعة على تنوعها وتعددتها أنزلت بقصد إسعاد الناس في الدنيا والآخرة، ومن ثم كان لكل عمل دنيوي وجه أخروي، فالفعل التعبدي أو المدني أو الجنائي أو الدستوري أو الدولي له أثره المترتب عليه في الدنيا من أداء الواجب، أو إفادة الحل والمملك أو

إنشاء الحق أو زواله، أو توقيع العقوبة، أو ترتيب المسؤولية ... الخ، ولكن هذا الفعل الذي يترتب عليه أثره في الدنيا له أثر آخر مترتب عليه في الآخرة، وهو المشوبة أو العقوبة الأخروية. وتمتاز الشريعة الإسلامية عن الشرائع الوضعية بميزات عظيمة هي أن أحكامها شرعت للدنيا والآخرة. وهذا هو السبب الوحيد الذي يحمل معتقبيها على طاعتها في السر والعلن والسراء والضراء؛ لأنهم يؤمنون بأن الطاعة نوع من العبادة يقرّبهم إلى الله، وأنهم يثابون على هذه الطاعة، ومن استطاع منهم أن يرتكب جريمة ويتفادى العقاب الديني فإنه لا يرتكبها مخافة العقاب الأخروي وغضب الله عليه. والشريعة تلزم معتقبيها أن يتخلقوا بالأخلاق الفاضلة، ومن تخلّق بالأخلاق الفاضلة ندر أن يخالف الشريعة والقانون، وهم بعد ذلك يعلمون أن الله رقيب عليهم، ومطلع على أفعالهم، وأنهم مهما استخفوا من الناس فلن يستخفوا من الله وهو معهم أينما كانوا، وكل ذلك مما يدعو إلى قلة الجرائم، وحفظ الأمن وصيانة نظام الجماعة ومصالحها العامة، بعكس الحال في القوانين الوضعية فإنها ليس لها في نفوس من تطبق عليهم ما يحملهم على طاعتها، وهم لا يطيعونها إلا بقدر ما يخشون من الوقوع تحت طائلتها، ومن استطاع أن يرتكب جريمة ما وهو آمن من سطوة القانون فليس ثمة ما يمنعه من ارتكابها من خلق أو دين، ولذلك تزداد الجرائم زيادة مطردة في البلاد التي تطبق القوانين الوضعية، وتضعف الأخلاق، ويكثر المجرمون من الطبقات المستنيرة، تبعاً لزيادة الفساد الخلقي في هذه الطبقة، ولقدرة أفرادها على التهرب من سلطان القانون.

وتفرض الشريعة على معتقبيها أن يؤمنوا بأنها من عند الله، وأنها أصلح نظام وأعدله، ومن ثم فهم لا يعدّلون بها نظاماً آخر، ويترتب على هذا أن لا تجد مؤمناً بالدين الإسلامي يرضي بأي نظام يخالف له أو خارج عليه، كالشيوعية وما أشبه، بينما تجد من تطبق عليهم القوانين الوضعية يقيسون الأنظمة بمقياس المصلحة المادية العاجلة، فيستشفون إلى كل نظام جديد، ويتطلعون إلى الأخذ بكل ما يروونه أفضل من نظامهم أو مما يمكنهم من الجاه والمال والسلطان، ومن ثم يعيشون غير مستقرين على مبدأ ولا نظام.

فمزج الشريعة بين أحكام الدنيا والدين وإيمان المسلمين بها ضمن للشريعة الاستمرار والثبات، وبث في المحكومين روح الطاعة والرضاء، ودعاهم إلى التخلق بالأخلاق الكريمة، وجعل للشريعة قوة في الردع ليست لأي قانون وضعي آخر معها أحكم وضعه وأحسن تطبيقه وتنفيذه<sup>(١)</sup>.

وقد كان الرجل أو المرأة من أصحاب رسول الله ﷺ إذا قارف ذنباً ذكر الله وندم على فعله، وأسرع إلى رسول الله ﷺ مقراً بذنبه، طالباً منه أن يطهره منه بحد الله تعالى، وفي هذا المطلب عدة حوادث، أذكر منها أمثلة:

أولاً: حديث جابر بن عبد الله، رضي الله عنه: (أن رجلاً من أسلم أتى رسول الله ﷺ، فحدثه أنه قد زنى، فشهد على نفسه أربع شهادات، فأمر به رسول الله ﷺ، فرجم، وكان قد أحصن)<sup>(٢)</sup>.

ثانياً: حديث أبي هريرة رضي الله عنه: قال: أتى رجل رسول الله ﷺ وهو في المسجد، فناداه فقال: يا رسول الله إني زنيت، فأعرض عنه، حتى رد عليه أربع مرات، فلما شهد على نفسه أربع شهادات، دعاه النبي ﷺ فقال: «أبك جنون»، قال: لا، قال: «فهل أحصنت؟» قال: نعم، فقال النبي ﷺ: «اذهبوا به فارجموه»<sup>(٣)</sup>.

ثالثاً: حديث عمران بن حصين رضي الله عنه: أن امرأة من جبهة أتت نبي الله ﷺ وهي حبل من الزنا، فقالت: يا نبي الله، أصبت حداً فأقمه علي، فدعا نبي الله ﷺ وليها، فقال: «أحسن إليها، فإذا وضعت فأتني بها»، ففعل، فأمر بها نبي الله ﷺ، فشدت عليها ثيابها ثم أمر بها فرجمت<sup>(٤)</sup>.

(١) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام (١/ ١٨٠) وما بعدها، ومواقع متفرقة.

(٢) البخاري، كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق، رقم (٤٩٧٠)، (٥/ ٢٠٢٠)، أخرجه مسلم في الحدود باب من اعترف على نفسه بالزنا رقم (١٦٩١).

(٣) البخاري، كتاب المحاريين من أهل الكفر والردة، باب لا يرمج المجنون والمجنونة، رقم (٦٤٣٠)، (٦/ ٢٤٩٩)، وأخرجه مسلم في الحدود باب من اعترف على نفسه بالزنا رقم (١٦٩١).

(٤) مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا رقم (١٦٩٦) (٣/ ١٣٢٤).

رابعاً: حديث أنس بن مالك رضي الله عنه: قال: كنت عند النبي ﷺ فجاء رجل، فقال: يا رسول الله، إني أصبت حداً، فأقمه علي، ولم يسأله عنه، قال: وحضرت الصلاة، فصلى مع النبي ﷺ، فلما قضى النبي ﷺ الصلاة قام إليه الرجل، فقال: يا رسول الله، إني أصبت حداً فأقم في كتاب الله، قال: «أليس قد صليت معنا؟» قال: نعم، قال: «فإن الله قد غفر لك ذنبك» أو قال: «حدك»<sup>(١)</sup>.

وفي عدم استئصال الرسول ﷺ من الرجل الحد الذي أصابه، وعدم إقامة الحد عليه، مع أنه جاء يطلب ذلك، دليل على أن الأولى في حق ولي الأمر، السر على العاصي وعدم البحث في أمره، ما دامت المعصية تتعلق بحق الله تعالى.

وذكر الحافظ بن حجر رحمته الله آراء العلماء في معنى هذا الحديث، فقال: «وقد اختلف نظر العلماء في هذا الحكم، فظاهر ترجمة البخاري، وهي هكذا باب إذا أقر بالحد ولم يبين هل للإمام أن يستر عليه، حمله على من أقر بحد ولم يفسره، فإنه لا يجب على الإمام أن يقيمه عليه إذا تاب، وحمله الخطابي على أنه يجوز أن يكون النبي ﷺ اطلع بالوحي على أن الله سبحانه وتعالى قد غفر له، لكونها واقعة عين، وإلا لكان يستفسره عن الحد ويقيمه عليه، وقال أيضاً، في هذا الحديث: أنه لا يكشف عن الحدود، بل يدفع مهما أمكن، وهذا الرجل لم يفصح بأمر يلزمه به إقامة الحد عليه، فلعله أصاب صغيرة ظنها كبيرة توجب الحد، فلم يكشفه النبي ﷺ عن ذلك، لأن موجب الحد لا يثبت بالاحتمال، وإنما لم يستفسره، إما لأن ذلك قد يدخل في التجسس المنهي عنه، وإما إيثاراً للستر ورأى أن في تعرضه لإقامة الحد عليه ندماً ورجوعاً.

وقد استحب العلماء تلقين من أقر بموجب الحد بالرجوع عنه، إما بالتعريض وإما بأوضح منه، ليدراً عنه الحد، وجزم النووي وجماعة أن الذنب الذي فعله كان من الصغائر، بدليل أن في بقية الخبر أنه كفرته الصلاة، بناءً على أن الذي تكفره الصلاة من الذنوب

(١) صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب إذا أقر بالحد ولم يبين هل للإمام أن يستر عليه رقم (٦٤٣٧)،

(٢٥٠١/٦)، وأخرجه مسلم في التوبة باب قوله إن الحسنات يذهبن السيئات رقم (٢٧٦٤).

الصغائر لا الكبائر<sup>(١)</sup>.

وواضح من هذه الأحاديث أن الذين كانوا يرتكبون ما يظنون أن فيه حداً، يذهبون إلى رسول الله ﷺ، طالبين منه إقامة الحد عليهم، وذلك لأنه الرسول الذي ينزل عليه الوحي بالأحكام من جهة، ولأنه ولي أمر المسلمين الذي يأمرهم وينهاهم من جهة أخرى، والتزاماً منهم بأحكام الشرع الحنيف.

وكان أصحاب رسول الله ﷺ يأتونه بمن يرتكب معصية، ليقيم عليه الحد، وهذه أمثلة لذلك:

أولاً: حديث أبي هريرة وزيد بن خالد، رضي الله عنهما، قالوا: كنا عند النبي ﷺ، فقام رجل، فقال: أشدك الله، إلا ما قضيت بيننا بكتاب الله، فقام خصمه، وكان أفقه منه، فقال: اقض بيننا بكتاب الله، واثذن لي، قال: (قل) قال: إن ابني كان عسيفاً على هذا، فزنى بامرأته، فافتديت منه بمائة شاة وخادم، ثم سألت رجلاً من أهل العلم، فأخبروني أن على ابني جلد مائة وتغريب عام، وعلى امرأته الرجم، فقال النبي ﷺ: «والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله جل ذكره، المائة شاة والخادم رد عليك، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، واغد يا أنيس على امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها، فغدا عليها فاعترفت، فرجمها»<sup>(٢)</sup>.

ثانياً: حديث ابن عمر، رضي الله عنهما. قال: أتى رسول الله ﷺ يهودي ويهودية، قد أحدثا جميعاً، فقال لهم: «ما تجدون في كتابكم؟» قالوا: إن أحبارنا أحدثوا تحميم الوجه والتجبية.

قال عبد الله بن سلام: ادعهم يا رسول الله بالتوراة، فأتي بها، فوضع أحدهم على آية الرجم، وجعل يقرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له ابن سلام: ارفع يدك، فإذا آية الرجم تحت

(١) ابن حجر: فتح الباري (١٢/١٣٤).

(٢) صحيح البخاري، كتاب المحاررين، باب الاعتراف بالزنا، رقم (٦٤٤٠)، (٦/٢٥٠٢).

يده، فأمر بهما رسول الله ﷺ فرجما<sup>(١)</sup>.

ثالثاً: حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن رجلاً كان على عهد النبي ﷺ كان اسمه عبد الله، وكان يلقب حمزاً، وكان يضحك رسول الله ﷺ، وكان النبي ﷺ قد جلده في الشراب، فأتى به يوماً، فأمر به فجلد، فقال رجل من القوم: اللهم العنه، ما أكثر ما يؤتى به!، فقال النبي ﷺ: «لا تلعنوه فوالله ما علمت، أنه يحب الله ورسوله»<sup>(٢)</sup>.

رابعاً: حديث صفوان بن أمية رضي الله عنه، أن رجلاً سرق بردة له، فرفعه إلى النبي ﷺ، فأمر بقطعه، فقال: يا رسول الله تجاوزت عنه، فقال: «يا أبا وهب أفلا كان قبل أن تأتينا به؟»، فقطعه رسول الله ﷺ<sup>(٣)</sup>.

يتضح من هذه الأحاديث أن أصحاب رسول الله ﷺ، كانوا يأتونه بالعصاة، ليطبق عليهم أحكام الشريعة، وخاصة الحدود، ولم يكونوا يقيمونها هم عليهم، وفي ذلك دليل بين على أن الحدود إنما يقيمها ولي أمر المسلمين، ولا حق للرعية في إقامتها دونه. حتى لا تحدث الفتن وتحل الفوضى.

(١) صحيح البخاري، كتاب المحاربين، باب الرجم في البلاط، رقم (٦٤٣٣)، (٢٤٩٩/٦)، وأخرجه مسلم في الدود باب رجم اليهود أهل الذمة في الزنا رقم (١٦٩٩)، قال الحافظ: «قال المنذري يشبه أن يكون أصله الممزة، وأنه التجبئة، وهي الردع والزجر يقال: جبأته تجبئة، أي ردعته، والتجبئة أن ينكس رأسه، فيحتمل أن يكون من فعل ذلك ينكس رأسه استحياء، فسمي ذلك الفعل تجبية، ويحتمل أن يكون من الجبته وهو الاستقبال بالمكروه». ابن حجر: الفتح (١٦٨/١٢).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب ما يكره من لمن شارب الخمر وانه ليس بخارج من الملة رقم (٦٣٩٨)، (٢٤٨٩/٦)، وقوله: (ما علمت أنه يحب الله ورسوله) تفسرها رواية في شرح السنة: (فوالله ما علمت إلا أنه). راجع فتح الباري (٧٨-٧٧/١٢).

(٣) سنن النسائي، كتاب قطع السارق، باب الرجل يتجاوز عن سارقه بعد أن يأتي الإمام، رقم (٦٢٨٢)، (٦٨/٨).

وبالنسبة للمواطن الذمي فإن التزام أحكام الإسلام شرط لصحة عقد الذمة قال بهذا الحنابلة والشافعية والزيدية والحنفية<sup>(١)</sup>.

وعليه يلزم غير المسلمين في الدولة الإسلامية بالخضوع لأحكام الإسلام فيها يرجع إلى المعاملات<sup>(٢)</sup> المدنية والجنائية، وتسري عليهم سياستها الداخلية والخارجية، لما لهذه الأحكام من ارتباط وثيق بالمجتمع وأمنه بمن فيه المسلمين وغيرهم.

لذلك قرر الفقهاء في جانب المعاملات المدنية أن عقود غير المسلمين تخضع لقواعد الأحكام الشرعية صحة وفسادا وبطلانا، لأن المعاملات أساس النظام المدني والاقتصادي في المجتمع، ولكونها تقوم على تبادل المنافع بين أفرادها، ولا يمكن أن ينعزل غير المسلمين عن المجتمع الذي يعيشون فيه، وأسواقه وأنشطته المختلفة، وهي مرتبطة ارتباطا وثيقا بمصدر عام من مقاصد الشريعة، وهو تحقيق الحاجيات التي من شأنها أن تيسر سبل الحياة ورفع الحرج عن الناس، ولو فرضنا قيام نظام خاص بغير المسلمين في المجتمع الإسلامي للزم من ذلك قيام دولة داخل دولة، وهذا ينافي الاندماج والولاء للدولة التي التزمت بتحقيق أمنهم وأمانهم، وكذلك في سائر القضايا وجب التزامهم بحكم الإسلام إلا ما استثنى بحكم الشرع أيضا، وفيما يلي بيان أقوال الفقهاء في هذه المسألة:

رأي المالكية: يرى المالكية وجوب الحكم على غير المسلمين بحكم الإسلام متى اختار الحاكم الحكم بينهم، جاء في المدونة: «أرأيت أهل الذمة إذا تظالموا فيما بينهم في الخمر يأخذها بعضهم من بعض أو يفسدها بعضهم لبعض أيحكم فيما بينهم أم لا؟ قال: نعم يحكم فيما بينهم في

(١) ابن قدامة: مرجع سابق (١٠/٥٦٣)، البهوتي الحنبلي: كشف القناع (٣/١١٧)، الشيرازي: المذهب (٢/٢٧٠)، الشربيني الخطيب: مغني المحتاج (٤/٢٤٢، ٢٤٣)، الكاساني: (٦/٦١)، كمال الدين بن الهمام: فتح القدير (٤/٣٧٥)، أحمد بن يحيى: البحر الزخار (٥/٤٥٨).

(٢) يراجع في ذلك: السرخسي: المبسوط (١٠/٨٤)، شرح السير الكبير (١/٢٠٧)، الشافعي: الأم (٤/٢٩٨) (اليويع)، ابن قدامة (٦/١٤٦) (باب إحياء الموات)، البحر الزخار (٤/٩١) (الشركة)، الخطاب: مواهب الجليل، (٦/١٠)، إحياء الموات، ود/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين (ص ٥٤٧-٥٥١).



الخمر لأنها مال من أموالهم قلت: أليس قد قال مالك: إذا تظالموا بينهم حكمت بينهم ودفعتهم عن الظلم؟ أفليس الخمر من أموالهم التي ينبغي أن يدفع بعضهم عن ظلم بعض فيها؟ قال: بلى كذلك أرى أن يحكم بينهم فيها قال: قال مالك: ولا يحكم بينهم في الربا<sup>(١)</sup>.

رأي الأحناف: يرى الحنفية لزوم جريان أحكام الإسلام على أهل الذمة كجريانها على المسلمين فيها عدا الأنكحة<sup>(٢)</sup>.

رأي الحنابلة والشافعية: يرون الحكم عليهم بحكم الإسلام، إلا فيما يخص تصرفهم في الخمر والخنزير، إذا تم القبض قبل رفع الخصومة مضى البيع ولم يفسخ، وهكذا سائر تصرفاتهم الفاسدة<sup>(٣)</sup>. وعلى ذلك أيضا الظاهرية إلا أن طلاقهم لا يقع، والزبدية إلا أنهم يقرون على أنكحتهم<sup>(٤)</sup>.

وقد حظرت الشريعة عليهم بعض المعاملات كالربا لأنهم منهيون عنه في شريعتهم، كما حرمه رسول الله ﷺ عليهم في عهد نجران، ويشمل ذلك كل العقود والتصرفات الفاسدة<sup>(٥)</sup>، بيد أن الفقهاء استثنوا من قاعدة الحظر العام على غير المسلمين الخمر والخنزير فأجازوا لهم التعامل بهما بيعا وشراء ما لم يكن أحد أطراف المعاملة مسلما أو كان تعاملهم بهما مجاهرة في بلاد المسلمين. ورتب الفقهاء على المجاهرة بفعل هذه المحرمات عقوبات تعزيرية حفظا للمجتمع من الفساد وصيانة لهم من الوقوع فيه، وهم ممنوعون بحكم الشرع<sup>(٦)</sup>.

(١) المدونة الكبرى (١٨٩/٤)، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٧٩/٦).

(٢) د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين (ص ٥٩٠) نقلا عن الشيخ لمحمد بخيت المطيعي: أحكام الحكم بين أهل الذمة (ص ٢١).

(٣) ابن قدامة: (٥٦٣/١٠) وما بعدها، والشيرازي: المهذب (٢٧٣/٢).

(٤) ابن حزم: المحلى (٣٦٢/٩)، (٤٢٥)، (٢٠١/١٠)، البحر الزخار (٣٦٦/٥).

(٥) الجصاص: أحكام القرآن (٨٩/٤)، عن أبي مليح الهنلي أن رسول الله ﷺ صالح أهل نجران فكتب كتابا في آخره على أن لا تأكلوا الربا فمن أكل الربا فذمتي منه بريئة. الجصاص (١٩٣/٢).

(٦) البحر الزخار (٤٦٣/٦)، ابن جزى: القوانين الفقهية (ص ١٦٤-١٦٥).

## المبحث الثاني

### الواجبات المالية

يلتزم المواطنون في الدولة الإسلامية ببعض الالتزامات المالية التي يؤديها للدولة، لكي تصرفها في مصارفها إن كانت محددة المصارف من قبل الشريعة، أو توجيهها إلى الإنفاق العام، وفي كل الأحوال يكون المقصد من جباية هذه الأموال هو سد الحاجات العامة للمواطنين في دار الإسلام، بجلب المصالح ودرء المفاسد. كنفقات الضمان الاجتماعي، ونفقات الجهاد (القوات المسلحة)، ونفقات الأمن الداخلي وتحقيق العدالة، ونفقات التربية والتعليم، ونفقات التنمية الاقتصادية، ونفقات الجهاز الإداري للدولة، وتتنوع هذه الواجبات حسب طبيعة المواطن وقدرته، لأنها تشريع رباني في الأصل، ويمكن حصرها فيما يلي:

١- الزكاة ٢- الجزية ٣- الخراج ٤- العشور

٥- الضرائب أو الوظائف المالية حسب الحاجة

وفيا يلي بحث تلك الواجبات بالوجه الذي يخدم قضية الحث في مطالب عدة:

#### المطلب الأول: الزكاة

أولاً: تعريف الزكاة ودليل مشروعيتها

الزكاة لغة: الطهارة والنماء، وهي من زكا يزكو زكاة أي نما وزاد، وسميت بذلك لأنها تثمر المال وتنميه، يقال زكا الزرع إذا كثر ريعه، وزكت النفقة إذا بورك فيها<sup>(١)</sup>.

والزكاة شرعاً: حق يجب في المال<sup>(٢)</sup>، أو جزء من المال شرط وجوبه لمستحقه بلوغ المال نصاباً<sup>(٣)</sup>، أو اسم لقدر مخصوص من مال مخصوص يجب صرفه لأصناف مخصوصة بشرائط<sup>(٤)</sup>.

(١) ابن منظور: لسان العرب (٣٥٨/١٤).

(٢) ابن قدامة: المغني (٤٣٣/٢).

(٣) الخرخشي على مختصر خليل (١٤٧/١).

(٤) الشرييني: مغني المحتاج (٣٦٨/١).

ودليل فرضيتها الكتاب والسنة والإجماع، أما الكتاب: فقول الله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾، وأما السنة: فإن النبي ﷺ بعث معاذًا إلى اليمن فقال: «أعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم»<sup>(١)</sup>، وهناك آي وأخبار سوى هذين كثير، وأجمع المسلمون في جميع الأعصار على وجوبها، فوجب الزكاة أمر مقطوع به في الشرع يستغني عن تكلف الاحتجاج له<sup>(٢)</sup>، واتفق الصحابة رضي الله عنهم على قتال مانعيها فروى البخاري بإسناده عن أبي هريرة قال: لما توفي النبي ﷺ وكان أبو بكر وكفر من كفر من العرب فقال عمر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله»، فقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها قال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق<sup>(٣)</sup>.

### ثانيا: دور الدولة في جباية الزكاة

جباية الزكاة في الأصل من مهام الدولة، فهي تنظيم اجتماعي تشرف عليه الدولة، ويتولاه جهاز إداري منظم، يقوم على هذه الفريضة جباية ممن تجب عليهم، وصرفاً إلى من تجب لهم. قال القرطبي: قوله تعالى: ﴿وَيَأْخُذْ الصَّدَقَتِ﴾ هذا نص صريح في أن الله تعالى هو الآخذ لها والمثيب عليها وأن الحق له عز وجل، والنبي ﷺ واسطة فإن توفي فعامله هو الواسطة بعده، والله عز وجل حي لا يموت. وهذا يبين أن قوله سبحانه وتعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ ليس مقصوراً على النبي ﷺ<sup>(٤)</sup>.

(١) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، رقم (١٣٣١)، (٢/٥٠٥)، عن ابن عباس رضي الله عنه.

(٢) الشوكاني: نيل الأوطار (٤/١٧٠).

(٣) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، رقم (١٣٣٥)، (٢/٥٠٧)، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) القرطبي: تفسير القرطبي (٨/٢٥١)، وينظر كلامه في تفسير ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ﴾ المسألة التاسعة

والعاشرة (٨/١٧٧).

وفي موضع آخر قال: «الأموال التي للأئمة والولاة فيها مدخل ثلاثة أضرب: ما أخذ من المسلمين على طريق التطهير لهم، كالصدقات والزكوات.

والثاني: الغنائم، وهو ما يحصل في أيدي المسلمين من أموال الكافرين بالحرب والقهر والغلبة.

والثالث: الفية، وهو ما رجع للمسلمين من أموال الكفار عفوا صفوا من غير قتال ولا إيجاب، كالصلح والجزية والخراج والعشور المأخوذة من تجار الكفار»<sup>(١)</sup>.

وقال النووي: «ويجب على الإمام أن يبعث السعاة لأخذ الصدقة لأن النبي ﷺ والخلفاء من بعده كانوا يبعثون السعاة، ولأن في الناس من يملك المال ولا يعرف ما يجب عليه ومنهم من يبخل فوجب أن يبعث من يأخذ»<sup>(٢)</sup>.

وذكر أبو عبيد أن الأموال التي تليها الأئمة هي الفية والخمس والصدقة وهي الزكاة، ودلل عليه على ذلك في باب سباه باب دفع الصدقة إلى الأمراء، واختلاف العلماء في ذلك، ثم قال فكل هذه الآثار التي ذكرناها من دفع الصدقة إلى ولاة الأمر، ومن تفريقها، هو معمول به، وذلك في زكاة الذهب والورق خاصة، أي الأمرين فيعله صاحبه كان مؤديا للفرض الذي عليه. وهذا عندنا هو قول أهل السنة والعلم من أهل الحجاز، والعراق وغيرهم في الصامت؛ لأن المسلمين مؤمنون عليه كما اتسموا على الصلاة. وأما المواشي والحب والثمار، فلا يليها إلا الأئمة، وليس لربها أن يغيبها عنهم، وإن هو فرقها ووضعها مواضعها، فليست قاضية عنه، وعليه إعادتها إليهم. فرقت بين ذلك السنة والآثار. ألا ترى أن أبا بكر الصديق إنما قاتل أهل الردة في المهاجرين والأنصار على منع صدقة المواشي، ولم يفعل ذلك في الذهب والفضة؟ وكذلك إذا مر رجل مسلم بصدقته على العاشر، فقبضها منه، فإننا عندنا جازية عنه؛ لأنه من السلطان. كذلك أفتت العلماء»<sup>(٣)</sup>.

(١) القرطبي: مرجع سابق (١٤/١٨).

(٢) النووي: المجموع (٦/١٦٧)، دار الفكر.

(٣) أبو عبيد: الأموال (ص ٥٧٠).

وقال ابن حجر في الفتح: «وفي رواية الفضل بن العلاء افترض عليهم زكاة في أموالهم تؤخذ من غنيهم فترد على فقيرهم قوله تؤخذ من أغنيائهم استدل به على أن الإمام هو الذي يتولى قبض الزكاة وصرفها إما بنفسه وإما بنائبه فمن أمتنع منها أخذت منه قهراً»<sup>(١)</sup>.

وهذا كله يدل بوضوح على أن أمر الزكاة كان منذ عهد النبي ﷺ من شئون الدولة واختصاصها. ولهذا حرص الرسول ﷺ أن يعين لكل قوم أو قبيلة يدخلون في الإسلام مصداً يأخذ من أغنيائهم الزكاة، ويفرقها على مستحقيها. وكذلك خلفاؤه من بعده.

لذلك وجب على أرباب الأموال من أفراد الشعب أن يساعدوا هؤلاء السعاة على أداء مهمتهم، ويؤدوا إليهم ما وجب عليهم ولا يكتموا شيئاً من أموال زكاتهم. هذا ما أمر به رسول الله ﷺ، وما أمر به أصحابه.

عن جرير بن عبد الله قال جاء ناس من الأعراب إلى رسول الله ﷺ فقالوا: إن أناساً من المصدقين (جباة الصدقة) يأتوننا فيظلموننا! فقال رسول الله ﷺ: «أرضوا مُصدقكم»<sup>(٢)</sup>.

وعن جابر بن عتيك ؓ أن رسول الله ﷺ قال: «سيأتيكم ركب مبغضون، فإذا أتوكم فرحبوا بهم، وخلوا بينهم وبين ما يبتغون، فإن عدلوا فلا تفسهم وإن ظلموا فعليها، فإن تمام زكاتكم رضاهم، وليدعوا لكم»<sup>(٣)</sup>.

وعن أنس ؓ: أن رجلاً قال لرسول الله ﷺ: إذا أديتُ الزكاة إلى رسولك فقد برئتُ منها إلى الله ورسوله؟ قال: «نعم إذا أديتها إلى رسولي فقد برئت منها إلى الله ورسوله، ولك أجرها، وإثمها على من بدّلها»<sup>(٤)</sup>.

(١) ابن حجر: فتح الباري (٣/ ٣٦٠).

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب إرضاء السعاة رقم (٩٨٩)، (٢/ ٦٨٥).

(٣) رواه أبو داود، كتاب الزكاة، باب رضا المصدق، رقم (١٥٨٨)، (١/ ٤٩٩).

(٤) مسند الإمام أحمد (٣/ ١٣٦) رقم (١٢٤١٧).

بذلك تبين أن الأصل في شريعة الإسلام أن تتولى الحكومة المسلمة أمر الزكاة فتجيبها من أربابها، وتصرفها على مستحقيها، وأن على الأمة أن تعاون أولياء الأمر في ذلك، إقراراً للنظام، وإرساءً لدعائم الإسلام، وتقويةً لبيت مال المسلمين.

والحكمة من وجوب قيام الدولة على جباية الزكاة تكمن في الأسباب التالية<sup>(١)</sup>:

أولاً: إن كثيراً من الأفراد قد غموت ضمايرهم أو يصيبها السقم والهزال فلا ضمان للفقير إذا ترك حقه لمثل هؤلاء.

ثانياً: في أخذ الفقير حقه من الحكومة لا من الشخص الغني، حفظ لكرامته وصيانة لماء وجهه أن يراق بالسؤال، ورعاية لمشاعره أن يجرحها المن أو الأذى.

ثالثاً: إن ترك هذا الأمر للأفراد يجعل التوزيع فرضي، فقد يتنبه أكثر من غني لإعطاء فقير واحد، على حين يُغفل عن آخر، فلا يظن له أحد، وربما كان أشد فقراً.

رابعاً: إن صرف الزكاة ليس مقصوراً على الأفراد من الفقراء والمساكين وأبناء السبيل؛ فمن الجهات التي تُصرف فيها الزكاة مصالح عامة للمسلمين، لا يقدرها الأفراد، وإنما يقدرها أولو الأمر وأهل الشورى في الجماعة المسلمة، كإعطاء المؤلفلة قلوبهم، وإعداد العدة والعدد للجهاد في سبيل الله، وتجهيز الدعاة لتبليغ رسالة الإسلام في العالمين.

خامساً: إن الإسلام دين ودولة، وقرآن وسلطان. ولا بد لهذا السلطان وتلك الدولة من مال تقيم به نظامها، وتنفذ به مشروعاتها. ولا بد لهذا المال من موارد، والزكاة مورد هام دائم لبيت المال في الإسلام.

(١) د / يوسف القرضاوي: فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، (٢/ ٧٥٦)، وراجع له أيضاً «مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام» (ص ٩٤-٩٥).

### \* أقوال الفقهاء فيمن كتم الزكاة أو امتنع منها أو ادعى أداءها

وما يؤكد مسئولية الدولة عن الزكاة: ما قرره فقهاء المذاهب الإسلامية كافة من عقوبة الممتنع عن الزكاة، وأخذها منه بالقهر إن لم يدفعها طوعاً واختياراً. وما فصله بعضهم من القول فيها إذا ادعى عدم ملك النصاب أو سقطت الزكاة عنه أو نحو ذلك. عند الشافعية<sup>(١)</sup>:

من وجبت عليه الزكاة وامتنع من أدائها نظرت:

فإن كان جاحداً لوجوبها فقد كفر، وقتل بكفره، كما يُقتل المرتد؛ لأن وجوب الزكاة معلوم من دين الله - تعالى - ضرورة، فمن جحد وجوبها، فقد كذب الله، وكذب رسوله، فحكم بكفره، وإن منعها بخلًا بها أخذت منه وعُزر.

وقال الشافعي في القديم: تؤخذ الزكاة وشطر ماله، لما روى بهز بن حكيم عن أبيه عن جده عن رسول الله ﷺ قال: «ومن منعها فلإننا آخذوها وشطر ماله، عزمة من عزمات ربنا ليس لآل محمد فيها شيء»<sup>(٢)</sup>، والصحيح هو الأول وإن امتنع - أي من بخل بالزكاة - بمنعة،

(١) الشيرازي: المذهب (١/٢٦٠).

(٢) الحديث رواه أحمد وأبو داود والنسائي، ورواه الحاكم أيضًا في المستدرک: (١/٣٩٨) وصححه إسناده ووافقه الذهبي، وقال يحيى بن معين: إسناده صحيح إذا كان من دون بهز ثقة، وسئل أحمد عن هذا الحديث فقال: ما أدري وجهه، وسئل عن إسناده فقال: صالح الإسناد، وقال أبو حاتم: بهز لا يُجْتَنَبُ به، وقال ابن حبان: لولا هذا الحديث لأدخلته في الثقات، وقال ابن حزم: غير مشهور بالعدالة، وقال ابن البلاء: مجهول؛ وتعقباً بأنه قد وثقه جماعة من الأئمة، وقال ابن عدي: لم أر له حديثاً منكراً، وقال الذهبي: ما تركه عالم قط، وإنما توقفوا في الاحتجاج به. وقد تكلم فيه أنه كان يلعب بالشرطي. قال ابن القطان: وليس ذلك بضائر له. فإن استباحته مسألة فقهية مشتهرة، وقال البخاري: يختلفون فيه، وقال ابن كثير: الأكثر لا يجتنبون به، وقال الحاكم: حديث صحيح، وقد حسن له الترمذي عدة أحاديث، ووثقه واحتج به أحمد، وإسحاق، والبخاري خارج الصحيح، وعلق له، وروى عن أبي داود أنه حجة عنده. نيل الأوطار: (٤/٥٠٨).

قاتلهم الإمام؛ لأن أبا بكر الصديق رضي الله عنه قاتل مانعي الزكاة عند المالكية من امتنع عن أداء الزكاة أخذت منه كرهًا، إذا كان له مال ظاهر، وعزَّر. فإن لم يكن له مال ظاهر. وكان معروفًا بالمال، فإنه يُجس حتى يظهر ماله، فإن ظهر بعضه، واتهم في إخفاء غيره. فقال مالك: يصدق ولا يحلف: أنه ما أخفى، وإن اتهم. وأخطأ من يحلف الناس.

وإن لم يمكن أخذها منه إلا بقتال قاتله الإمام، ولا يقصد قتله، فإن اتفق أنه قتل أحدًا قُتل به، وإن قتله أحد كان هدرًا  
عند الحنفية<sup>(١)</sup>:

ف عند الحنفية: من طلب منه العاشر زكاة ماله - إذا مرَّ به عليه - فقال: لم يتم له حَوْل، أو قال: على دَيْنٍ محيط أو منقص للنصاب، أو قال: أدبْتُ إلى عاشر آخر، وكان هناك عاشر آخر محقق، طلب منه اليمين، فإذا حلف صدَّق. وفي رواية: اشترط أن يخرج براءة خطية بالدفع إلى عاشر آخر، وردوا هذه الرواية بأن الخط يشبه الخط<sup>(٢)</sup>. وقد يُزَوَّر. وقد لا يأخذ البراءة غفلة منه، وقد تضيع بعد الأخذ، فلا يمكن أن تجعل حكمًا، فيعتبر قوله مع يمينه.

وإذا حلف وظهر كذبه - ولو بعد سنين - أخذت منه الزكاة؛ لأن حق الأخذ ثابت، فلا يبطل باليمين الكاذبة.

ولو قال للعاشر إذا طلب منه الزكاة: قد أدبتها بنفسي إلى الفقراء في البلد، وحلف على ذلك صدَّق. إلا في زكاة الأنعام؛ لأن حق الأخذ فيها للسلطان، فلا يملك إبطاله. وكذلك الأموال الباطنة إذا أخرجها من البلد؛ لأنها بإخراجها التحقت بالأموال الظاهرة، فكان الأخذ فيها للإمام أو من ينوب عنه، ومثل ذلك الخارج من الأرض من زرع وثمر، فهو من

(١) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين (٢/٣٣٨-٣٣٩) وما بعدها.

(٢) ثبت في عصرنا أن الخطوط - وإن كانت تشابه في الظاهر - تهايز في الواقع، فكل كاتب له خطه الذي يميزه، ولذلك دلائل وأمارات يعرفها أهل الاختصاص من خبراء الخطوط. والأحكام الشرعية مبنية على غلبة الظن، وقد أصبح اعتداد الكتابة والخط في عصرنا أمرًا لا بد منه. كما أن السلطات تمنح موظفيها أختامًا معتمدة. وللمزورين عقوبات صارمة، القرضاوي: فقه الزكاة (٢/٧٧٦)، هامش (١).



الأموال الظاهرة. ولذا كان للإمام أخذ العُشر منه جبراً. ويسقط الفرض عن صاحب الأرض، كما لو أدى بنفسه، إلا أنهم قالوا: إذا أدى بنفسه يثاب ثواب العباد، وإذا أخذه الإمام يكون له ثواب ذهاب ماله في وجه الله تعالى.  
رأي الحنابلة<sup>(١)</sup>:

وعند الحنابلة مثل ما عند الشافعية. قال ابن قدامة بعد أن بين ردة مانع الزكاة جحداً وتكذيباً: وإن منها معتقداً وجوبها وقدر الإمام على أخذها منه أخذها وعزرها. ولم يأخذ زيادة عليها في قول أكثر أهل العلم، وكذلك إن غلّ ماله وكتمه، حتى لا يأخذ الإمام زكاته، فظهر عليه.  
وقال إسحاق بن راهوية، وأبو بكر عبد العزيز: يأخذها وشطر ماله. لما روي بهز بن حكيم.

فإن كان خارجاً عن قبضة الإمام قاتله. لأن الصحابة رضي الله عنهم قاتلوا مانعيها. فإن ظفر به وباله أخذها من غير زيادة أيضاً، ولم تُسب ذريته لأن الجناية من غيرهم. ولأن المانع لا يسيب ذريته أولى. وإلا قُتل، ولم يُحكم بكفره.

وعن أحمد ما يدل على أنه يكفر بقتاله عليها. فروى الميموني عنه: إذا منعوا الزكاة -كما منعوا أبا بكر- وقاتلوا عليها. لم يورثوا. ولم يصل عليهم. قال عبد الله بن مسعود: ما تارك الزكاة بمسلم.

ووجه ذلك؛ ما روى: أن أبا بكر رضي الله عنه لما قاتلهم وعصتهم الحرب، قالوا: نؤديا. قال: لا أقبلها حتى تشهدوا أن قتلنا في الجنة وقتلكم في النار) ولم يُنقل إنكار ذلك عن أحد من الصحابة، فدل على كفرهم.

ووجه الأول: أن عمر وغيره من الصحابة، امتنعوا من القتال في بدء الأمر، ولو اعتقدوا كفرهم لما توقفوا عنه. ثم اتفقوا على القتال، وبقي الكفر على أصل النفي، ولأن الزكاة فرع

(١) ابن قدامة: المغني (٢/٤٣٤).

من فروع الدين، فلم يكفر تاركه بمجرد تركه كالحج. وإذا لم يكفر بتركه لم يكفر بالقتال عليه كأهل البغي. وأما الذين قال لهم أبو بكر هذا القول، فيُحتمل أنهم جحدوا وجوبها، ولأن هذه قضية في عين -أي في حالة معينة- فلا يُتحقق من الذين قال لهم أبو بكر هذا القول؟ فيحتمل أنهم كانوا مرتدين، ويحتمل أنهم جحدوا وجوب الزكاة، ويحتمل غير ذلك، فلا يجوز الحكم به في محل النزاع، ويحتمل أن أبا بكر قال ذلك، لأنهم ارتكبوا كبائر وماتوا من غير توبة، فحكم لهم بالنار ظاهراً. كما حكم لقتل المجاهدين بالجنة ظاهراً، والأمر إلى الله تعالى في الجميع، ولم يحكم عليهم بالتخليد، ولا يلزم من الحكم بالنار الحكم بالتخليد، بعد أن أخبر النبي ﷺ أن قوماً من أمته يدخلون النار، ثم يخرجهم الله تعالى منها ويدخلهم الجنة. عند الزيدية<sup>(١)</sup>:

وفي الأزهار وشرحه للزيدية: إذا ادعى رب المال أن الزكاة ساقطة عنه، وأنه لا يملك النصاب فالقول قوله، ولكن يجب على الإمام أو من يلي من جهته أن يحلفه عند التهمة -أي بالشك في صدقه- وهذا إذا لم تكن عدالته ظاهرة، فأما إذا كان ظاهر العدالة فإنه لا يُحلف. أما إذا أقر رب المال بوجوب الزكاة، لكن ادعى أنه قد فرقها -قبل مطالبة الإمام- في مستحقها، ولم يتحقق المصدق ذلك، فعلى مدعي التفريق أن يقيم البينة على ذلك؛ لأن الأصل عدم الإخراج وعلى أن التفريق وقع قبل طلب الإمام. فإن أقام البينة على الوجوب جميعاً. وإلا أخذها منه المصدق، وليس له أن يقبل قوله، ولو كان ظاهر العدالة

#### \* دفع الزكاة إلى السلطان الجائر

وما تحدث فيه الفقهاء في إطار علاقة الدولة بالزكاة مدى صحة دفع الزكاة للسلطان الجائر، وقد جاءت آراؤهم على ثلاثة أقوال:

- ١- الجواز مطلقاً. ٢- المنع مطلقاً. ٣- التفصيل

(١) ابن مفتاح: شرح الأزهار وحواشيه: (١/ ٥٣٠)، البحر الزخار: (٢/ ١٩٠-١٩١).

رأى المجوزين وهو رأي الجمهور<sup>(١)</sup>:

أما المجوزون فاحتجوا لمذهبهم في جواز الدفع إلى الظلمة بجملة أحاديث صريحة<sup>(٢)</sup>.

(أ) عن أنس: أن رجلاً قال: يا رسول الله، إذا أديتُ الزكاة إلى رسولك فقد برئتُ منها إلى الله ورسوله؟ قال: «نعم، إذا أديتها إلى رسولي فقد برئتُ منها إلى الله ورسوله، فلك أجرها، وإثمها على من بدّلها».

(ب) وعن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ قال: «إنها ستكون بعدي أثره، وأمور تنكرونها»، قالوا: يا رسول الله، فما تأمرنا؟ قال: «تؤدون الحق الذي عليكم، وتسالون الله الذي لكم».

(ج) وعن وائل بن حجر قال: سمعتُ رسول الله ﷺ ورجل يسأله، فقال: أرأيت إن كان علينا أمراء يمنعونا حقنا ويسألوننا حقهم؟ فقال: «اسمعوا وأطيعوا؛ فإنما عليهم ما حلوا، وعليكم ما حلتم».

ولهذه الأحاديث مغزى ذو أهمية، وهو أن الدولة الإسلامية في حاجة دائمة إلى مال تقيم به التكافل الاجتماعي، وتحقق به كل مصلحة عامة تعلو بها كلمة الإسلام، فإذا كف الأفراد أيديهم عن مد الدولة بالمال اللازم، لجور بعض الحاكمين، اختل ميزان الدولة، واضطرب حبل الأمة، وطمع فيها أعداؤها المتربصون، فكان لا بد من طاعتها بأداء ما تطلب من الزكاة. وهذا لا ينافي مقاومة الظلم بكل سبيل شرعها الإسلام. فعلى الأفراد المسلمين أن يقدموا ما يُطلب منهم من الحقوق المالية، وعليهم مع ذلك المناصحة لولاة الأمر، قياماً بواجب النصيحة في الدين، والتواصي بالحق والصبر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويبقى هنا حق الجماعة المسلمة، بل واجبها في خلع يد الطاعة إذا رأوا كفرًا بواحًا عندهم فيه من الله برهان<sup>(٣)</sup>.

(١) الشوكاني: نيل الأوطار (٤/ ٢٢٠).

(٢) سبق تحريجها، وهي في نيل الأوطار (٤/ ٢١٩).

(٣) د/ القرضاوي: فقه الزكاة (٢/ ٧٨٥).

رأي المانعين مطلقاً وأدلتهم:

وأما رأي المانعين منعاً مطلقاً من دفع الزكاة إلى حكام الجور، فهو أحد قولي الشافعي، وحكاة المهدي في البحر عن العترة: أنه لا يجوز دفع الزكاة إلى الظلمة ولا يجزئ، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤].

ورد عليهم الشوكاني بأن عموم هذه الآية - على تسليم صحة الاستدلال بها على محل النزاع - مخصص بالأحاديث المذكورة في الباب<sup>(١)</sup>.

رأي القائلين بالتفصيل:

وذهب بعض الشافعية والمالكية والحنابلة إلى أن لرب المال دفع الزكاة إلى الساعي والوالي - ولو كان فاسقاً - إذا كان يضعها مواضعها ويصرفها حيث أمر الله. وإن لم يكن يضعها مواضعها ويصرفها إلى مستحقيها حرم دفعها إليه، ويجب كتمها إذن<sup>(٢)</sup>.

بل قال الماوردي<sup>(٣)</sup> من الشافعية في مثل هذا الوالي: وَإِذَا كَانَ الْعَامِلُ جَائِزًا فِي الصَّدَقَةِ عَادِلًا فِي قِسْمَتِهَا جَازَ كَتْمُهَا وَأَجْزَأُ دَفْعُهَا إِلَيْهِ، وَإِذَا كَانَ عَادِلًا فِي أَخْذِهَا جَائِزًا فِي قِسْمَتِهَا وَجَبَ كِتْمَانُهَا مِنْهُ وَلَمْ يَجْزِ دَفْعُهَا إِلَيْهِ؛ فَإِنْ أَخَذَهَا طَوْعًا أَوْ جَبْرًا لَمْ يَجْزِهِمْ عَنْ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى فِي أَمْوَالِهِمْ وَلَزِمَتْهُمْ إِخْرَاجُهَا بِأَنْفُسِهِمْ إِلَى مُسْتَحِقِّهَا مِنْ أَهْلِ السُّهُبَانِ، والذي يترجع عند الباحث في هذه المسائل هو صحة الدفع إلى الظلمة إذا أخذوا ما أخذوه بعنوان الزكاة، ولا يُكَلِّفُ المسلم الإعادة في أي صورة من الصور، فإذا لم يأخذوه باسم الزكاة - أي أخذوها باسم الضرائب مثلاً - لم يجزئه، كما قال المالكية وغيرهم<sup>(٤)</sup>.

(١) الشوكاني: نيل الأوطار (٤/ ٢٢٠).

(٢) الشوكاني: نيل الأوطار (٤/ ٢٢٠).

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ١٩٤).

(٤) الشرح الكبير وحاشية للدسوقي (١/ ٥٠٤)، للشيخ زروق في شرح الرسالة (١/ ٣٤٠-٣٤١)، ابن

عابدين: حاشية رد المحتار (٢/ ٢٨٣) وما بعدها، ابن قدامة: المغني (٢/ ٤٣٤).

أما هل يدفع إلى الظالم أو لا؟ فقد ذكر القرضاوي - والباحث يؤيد رأيه - إذا كان يوصلها إلى مستحقيها، ويصرفها في مصارفها الشرعية، وإن جار في بعض الأمور الأخرى. فإن كان لا يضعها في مواضعها فلا يدفعها إليه إلا إن طالب بها، فلا يسعه الامتناع، عملاً بالأحاديث التي ذكرتها في وجوب طاعة الإمام من قبل، وبفتاوى الصحابة المتكررة في دفع الزكاة إلى الأمراء وإن جاروا.

### ثالثاً: مصارف الزكاة

مصارف الزكاة هي الجهات التي تصرف إليها الزكاة، وقد تولى الله تعالى بيانها بنفسه فقال تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْنَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَآثِنِ السَّبِيلِ قَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: ٦٠].

فهؤلاء ثمانية أصناف:

الأول: الفقراء وهم الذين لا يجدون من كفايتهم إلا شيئاً قليلاً دون النصف، فإذا كان الإنسان لا يجد ما ينفق على نفسه وعائلته نصف سنة فهو فقير فيعطى ما يكفيه وعائلته سنة.

الثاني: المساكين وهم الذين يجدون من كفايتهم النصف فأكثر ولكن لا يجدون ما يكفيهم سنة كاملة فيكمل لهم نفقة السنة ... وإذا كان الرجل ليس عنده نقود ولكن عنده مورد آخر من حرفة أو راتب أو استغلال يقوم بكفايته فإنه لا يعطى من الزكاة<sup>(١)</sup>.

(١) هناك خلاف بين الفقير والمسكين عند الفقهاء فالفقير عند الحنفية هو من يملك شيئاً دون النصاب الشرعي في الزكاة. أو يملك ما قيمته نصاب أو أكثر من الأثاث والأمتعة والثياب والكتب ونحوها مما هو محتاج إليه لاستعماله والانتفاع به في حاجته الأصلية. والمسكين عندهم من لا يملك شيئاً. وهذا هو المشهور. انظر: مجمع الأنهر ودر المتقى بهامشه (ص ٢٢٠)، وأيضاً (ص ٢٢٣).

وعند الأئمة الثلاثة: لا يدور الفقر والمسكنة على عدم ملك النصاب، بل على عدم ملك الكفاية. فالفقير: من ليس له مال ولا كسب حلال لائق به، يقع موقعاً من كفايته، من مطعم وملبس ومسكن وسائر ما لا بد منه، لنفسه ولمن تلزمه نفقته، من غير إسراف ولا تقتير، كمن يحتاج إلى عشرة دراهم كل يوم ولا يجد إلا أربعة أو ثلاثة أو اثنين. والمسكين من قدر على مال أو كسب حلال لائق يقع موقعاً من كفايته وكفاية

الثالث: العاملون عليها وهم الذين يوكلهم الحاكم العام للدولة بجبايتها من أهلها، وتصريفها إلى مستحقيها، وحفظها، ونحو ذلك من الولاية عليها، فيعطون من الزكاة بقدر عملهم وإن كانوا أغنياء.

الرابع: المؤلفة قلوبهم وهم رؤساء العشائر الذين ليس في إيمانهم قوة، فيعطون من الزكاة ليقوى إيمانهم، فيكونوا دعاة للإسلام وقدوة صالحة، وإن كان الإنسان ضعيف الإسلام ولكنه ليس من الرؤساء المطاعين بل هو من عامة الناس، فهل يعطى من الزكاة ليقوى إيمانه؟ يرى بعض العلماء أنه يُعطى لأن مصلحة الدين أعظم من مصلحة البدن، وها هو إذا كان فقيراً يعطى لغذاء بدنه، فغذاء قلبه بالإيمان أشد وأعظم نفعاً، ويرى بعض العلماء أنه لا يعطى لأن المصلحة من قوة إيمانه مصلحة فردية خاصة به.

الخامس: الرقاب ويدخل فيها شراء الرقيق من الزكاة وإعتاقه، ومعاونة المكاتبين وفك الأسرى من المسلمين.

السادس: الغارمون وهم المدينون إذا لم يكن لهم ما يمكن أن يوفروا منه ديونهم، فهؤلاء يعطون ما يوفون به ديونهم قليلة كانت أم كثيرة ... وإن كانوا أغنياء من جهة القوت، فإذا قدر أن هناك رجلاً له مورد يكفي لقوته وقوت عائلته، إلا أن عليه ديناً لا يستطيع وفاءه، فإنه يُعطى من الزكاة ما يوفي به دينه، ولا يجوز أن يسقط الدين عن مدينه الفقير وينويه من الزكاة. واختلف العلماء فيما إذا كان المدين والدأ أو ولدأ، فهل يعطى من الزكاة لوفاء دينه؟ والصحيح الجواز<sup>(١)</sup>.

من يعوله. ولكن لا تم به الكفاية، كمن يحتاج إلى عشرة فيجد سبعة أو ثمانية، وإن ملك نصيباً أو نصيباً. وحدد بعضهم ما يقع موقفاً من كفايته بالنصف فما فوقه، فالمسكين هو الذي يملك نصف الكفاية فأكثر. والفقير هو الذي يملك ما دون النصف. نهاية المحتاج لشمس الدين الرملي: (١٥٣/٦-١٥٣). (١) انظر حاشية الصاوي: (١/٢٣٣).

ويجوز لصاحب الزكاة أن يذهب إلى صاحب الحق ويعطيه حقه وإن لم يعلم المدين بذلك، إذا كان صاحب الزكاة يعرف أن المدين لا يستطيع الوفاء.

السابع: في سبيل الله وهو الجهاد في سبيل الله فيعطى المجاهدون من الزكاة ما يكفيهم لجهادهم، ويشتري من الزكاة آلات للجهاد في سبيل الله.

ومن سبيل الله: العلم الشرعي، فيعطى طالب العلم الشرعي ما يتمكن به من طلب العلم من الكتب وغيرها، إلا أن يكون له مال يمكنه من تحصيل ذلك به<sup>(١)</sup>.

الثامن: ابن السبيل وهو المسافر الذي انقطع به السفر فيعطى من الزكاة ما يوصله لبلده. فهؤلاء هم أهل الزكاة الذين ذكرهم الله تعالى في كتابه، وأخبر بأن ذلك فريضة منه صادرة عن علم وحكمة والله عليم حكيم. وإذا تأملنا هذه الجهات عرفنا أن منهم من يحتاج إلى الزكاة بنفسه ومنهم من يحتاج المسلمون إليه، وبهذا نعرف مدى الحكمة في إيجاب الزكاة، وأن الحكمة منه بناء مجتمع صالح متكامل متكافئ بقدر الإمكان، وأن الإسلام لم يهمل الأموال ولا المصالح التي يمكن أن تبنى على المال، ولم يترك للنفس الجشعة الشحيحة الحرية في شحها وهواها، بل هو أعظم موجه للخير ومصلح للأمم والأوطان.

(١) توسع بعض العلماء في هذا المصرف فأجازوا صرف الصدقات إلى جميع وجوه الخير: من تكفين الموتى، وبناء الحصون، وعمارة المساجد؛ لأن قوله: (وفي سبيل الله) عام في الكل. الفخر الرازي: تفسير الرازي (١١٣/١٦)، وقصرها آخرون على الجهاد. القرطبي: تفسيره (٢/٦٣٥-٦٧٠)، د/ عمر سليمان الأشقر: مشمولات مصرف في سبيل الله: بحث بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، عدد (١٣) السنة (٦)، رمضان ١٤٠٩ هـ - إبريل ١٩٨٩ م، (ص ١٥٥-٢٤٢).

## المطلب الثاني: الجزية

أولاً: تعريف الجزية

الجزية ما يؤخذ من أهل الذمة، والجمع الجزى «بالكسر». وهي عبارة عن المال الذي يعقد الذمة عليه للكتابي. وهي فعلة من الجزاء كأنها جرت عن قتله، والجزية أيضاً خراج الأرض. قال الله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

وقد اختلفت وجهات نظر الفقهاء في تعريف الجزية اصطلاحاً تبعاً لاختلافهم في طبيعتها، وفي حكم فرضها على المغلوبين الذين فتحت أرضهم عنوة «أي قهراً لا صلحاً».

فعرّفها الحنفية والمالكية بأنها: «اسم لما يؤخذ من أهل الذمة فهو عام يشمل كل جزية سواء أكان موجبها القهر والغلبة وفتح الأرض عنوة، أو عقد الذمة الذي ينشأ بالتراضي»<sup>(٢)</sup>.

وعرّفها الحنابلة من الشافعية بأنه<sup>(٣)</sup>: «المال المأخوذ بالتراضي لإسكاننا إياهم في ديارنا، أو لحقن دمائهم ذرايعهم وأموالهم، أو لكفنا عن قتالهم».

وعرّفها الخنابلة<sup>(٤)</sup>: بأنها: «الوظيفة المأخوذة من الكافر لإقامته بدار الإسلام في كل عام». (وهي مال يؤخذ منهم على وجه الصغار كل عام بدلا عن قتلهم وإقامتهم بدارنا)

## ثانياً: الأدلة على مشروعية الجزية

ثبتت مشروعية الجزية بالكتاب والسنة والإجماع. أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]. فالآية تدلّ على مشروعية أخذ الجزية من أهل الكتاب الذين وصفهم الله تعالى بالصفات المذكورة

(١) الرازي: مختار الصحاح (١/١١٩)، باب الجيم، مادة (ج ز ي)، ابن منظور: لسان العرب (١٤/١٤٥).

(٢) السرخسي: المبسوط (٢/١٧٩).

(٣) الحنصني: كفاية الأخيار (ص ٦٦٩).

(٤) ابن قدامة: مرجع سابق (١٠/٥٥٧)، الروض المربع (ص ٢٩٩).



فيها. ولهذا شرع الله مجاهدة الكافرين، ومقاتلتهم حتى يرجعوا عن تلك الصفات، ويدخلوا الدين الحق، أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون.

وأما السنة فقد وردت أحاديث كثيرة سبق عرض بعضها.

ومنها ما روى مسلم وغيره عن بريدة. كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصة نفسه بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً. ثم قال: «اغزوا باسم الله. في سبيل الله. قاتلوا من كفر بالله. اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدًا. وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال. فأبتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام. فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول عن دارهم إلى دار المهاجرين. وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين، وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم»<sup>(١)</sup>. فقله: «فإن هم أبوا فسلهم الجزية» يدل على مشروعية الجزية وإقرارها. أما ما ورد من أحاديث تدل على أنه لا يقبل من الكفار إلا الإسلام أو السيف: كحديث: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قالها فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه وحسابه على الله». فقد ذهب الجمهور<sup>(٢)</sup> إلى أنها كانت في بداية الإسلام قبل نزول آية براءة، وسورة براءة من آخر ما نزل من القرآن، قال أبو عبيد: وإنا توجه هذه الأحاديث على أن رسول الله ﷺ إنما قال ذلك في بدء الإسلام، وقبل أن تنزل سورة براءة، ويؤمر فيها بقبول الجزية في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾، وإنا نزل هذا في آخر الإسلام، وفيه أحاديث، منها عن ابن عباس عن عثمان

(١) سبق تخريجه.

(٢) ابن رشد: بداية المجتهد، (١/٣١٢)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

ﷺ قال: «كانت براءة من آخر ما نزل من القرآن». وقال مجاهد في آية الجزية: «نزلت حين أمر رسول الله ﷺ أصحابه بغزوة تبوك وقال: سمعت هشيباً يقول: كانت تبوك آخر غزاة غزاها رسول الله ﷺ».

وأما الإجماع<sup>(١)</sup> فقد أجمع العلماء على جواز أخذها في الجملة، وقد أخذها أبو بكر وعمر ﷺ وسائر الخلفاء دون إنكار من أحد من المسلمين فكان إجماعاً.

ثالثاً: الحكمة من مشروعية الجزية

أ- الجزية علامة خضوع وانقياد لحكم المسلمين

وقد ذكر المفسرون<sup>(٢)</sup> هذه المعاني عند تفسير قوله تعالى: ﴿عَنْ يَدِهِ﴾، فقالوا: ﴿عَنْ يَدِهِ﴾ إن أريد بها يد المعطي فالمراد: عن يد مؤاتية غير ممتنعة، يقال أعطى بيده إذا انقاد وأصبح، أو المراد حتى يعطوها عن يد إلى يد نقداً غير نسيئة ولا مبعوثاً على يد أحد. وإن أريد بها يد الآخذ فمعناه حتى يعطوها عن يد قاهرة مستولية أي بسببها، أو المراد عن إنعام عليهم، فإن قبول الجزية منهم بدلاً عن أرواحهم نعمة عظيمة عليهم.

وفسر الشافعي<sup>(٣)</sup> الصغار بإجراء حكم الإسلام عليهم حيث قال: سمعت رجلاً من أهل العلم يقولون: الصغار أن يجري عليهم حكم الإسلام وما أشبه ما قالوا بها قالوا، لا تمتنعهم من الإسلام. فإذا جرى عليهم حكمه فقد أصغروا بها يجري عليهم منه، فعل هذا المعنى يكون دفع الجزية من الكافرين والخضوع لسلطان المسلمين موجبا للصغار.

ب- الجزية وسيلة لهداية أهل الذمة

قال القرافي: «إن قاعدة الجزية من باب التزام المفسدة الدنيا لدفع المفسدة العليا وتوقع المصلحة، وذلك هو شأن القواعد الشرعية، بيانه: أن الكافر إذا قتل انسد عليه باب الإيثار،

(١) ابن رشد: بداية المجتهد (١/٣١٢).

(٢) ينظر على سبيل المثال: الطبري: (٦/٣٤٩). والنيسابوري عند تفسيره للآية.

(٣) الشافعي: أحكام القرآن، دار الكتب العلمية - بيروت، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، (٢/٦٠).

وباب مقام سعادة الإيمان، وتحتم عليه الكفر والخلود في النار، وغضب الديان، فشرع الله الجزية رجاء أن يسلم في مستقبل الأزمان، لا سيّما باطلاعه على محاسن الإسلام<sup>(١)</sup>.

### ج- الجزية وسيلة للتخلص من الاستتصال والاضطهاد

الجزية نعمة عظمى تسدى لأهل الذمة، فهي تعصم أرواحهم وتمنع عنهم الاضطهاد، وقد أدرك هذه النعمة أهل الذمة الأوائل، فلما ردّ أبو عبيدة الجزية على أهل حمص لعدم استطاعته توفير الحماية لهم قالوا لولاته: «والله لو لايتكم وعدلكم، أحب إلينا مما كنا فيه من الظلم والغشم»<sup>(٢)</sup> فقد أقر أهل حمص بأن حكم المسلمين مع خلافهم لهم في الدين، أحب إليهم من حكم أبناء دينهم، وذلك لما ينطوي عليه ذلك الحكم من ظلم وجور واضطهاد وعدم احترام للنفس الإنسانية.

فإذا قارنا بين الجزية بما انطوت عليه من صغار، وبين تلك الأعمال الوحشية التي يمارسها أهل العقائد مع المخالفين لهم في المعتقد، تكون الجزية نعمة مسداة إلى أهل الذمة، ورحمة مهداة إليهم، وهي تستلزم شكر الله تعالى، والاعتراف بالجميل للمسلمين.

د- الجزية مورد ماليّ تستعين به الدولة الإسلامية في الإنفاق على المصالح العامة والحاجات الأساسية للمجتمع تعتبر الجزية مورداً مالياً من موارد الدولة الإسلامية، تنفق منه على المصالح العامة والحاجات الأساسية للمجتمع: كالدفاع عن البلاد، وتوفير الأمن في المجتمع، وتحقيق التكافل الاجتماعي، والمرافق العامة: كبناء المدارس والمساجد والجسور والطرق وغير ذلك.

قال ابن العربي في بيان الحكمة من مشروعية الجزية: «في أخذها معونة للمسلمين ورزق حلال ساقه الله إليهم»<sup>(٣)</sup>.

(١) القراني: الفروق (٤/ ٣٨١)، الفرق السابع عشر والمائة بين قاعدة أخذ الجزية على التّأدي على الكُفّر فيجوز وبين قاعدة أخذ الأغراض على التّأدي على الرّزأ وغيره من المفاسد فإنّه لا يجوز إجتماعاً.

(٢) البلاذري: فتوح البلدان (١/ ١٦٢).

(٣) ابن العربي: أحكام القرآن، آية الجزية.

وجاء في مغني المحتاج: «بل هي نوع إذلال لهم ومعونة لنا»<sup>(١)</sup>.

وجباية المال ليست هي الهدف الأساسي من تشريع الجزية، وإتيا الهدف الأساسي هو تحقيق خضوع أهل الذمة إلى حكم المسلمين، والعيش بين ظهرانهم ليطلعوا على محاسن الإسلام وعدل المسلمين، فتكون هذه المحاسن بمثابة الأدلة المقنعة لهم على الإقلاع عن الكفر والدخول في الإسلام، والذي يؤيد ذلك أن الجزية تسقط عمن وجبت عليه بمجرد دخوله في الإسلام، وأن الحكومة الإسلامية لا تقدم على فرض الجزية على الأفراد إلا بعد تغييرهم بين الإسلام والجزية، وهي تفضل دخول أهل البلاد المفتوحة في الإسلام وإعفاءهم من الجزية على البقاء في الكفر ودفع الجزية؛ لأنها دولة هداية لا جباية.

جاء في تاريخ الطبري: «كتب عمر إلى عمرو بن العاص. فاعرض على صاحب الإسكندرية أن يعطيك الجزية على أن تختبروا من في أيديكم من سيهم بين الإسلام وبين دين قومه، فمن اختار منهم الإسلام فهو من المسلمين له ما لهم وعليه ما عليهم، ومن اختار دين قومه وضع عليه من الجزية ما يوضع على أهل دينه» ثم قال: «فجمعنا ما في أيدينا من السبايا واجتمعت النصارى، فجعلنا تأتي بالرجل ممن في أيدينا، ثم نخيره بين الإسلام وبين النصرانية، فإذا اختار الإسلام كبرنا تكبيرة هي أشد من تكبيرنا حين نفتح القرية، ثم نحوزه إلينا.

وإذا اختار النصرانية نخرت النصارى -أي أخرجوا أصواتاً من أنوفهم- ثم حازوه إليهم ووضعنا عليه الجزية، وجزعنا من ذلك جزعاً شديداً حتى كآته رجل خرج منا إليهم. فكان ذلك الذأب حتى فرغنا منهم»<sup>(٢)</sup>.

رابعا: طبيعة الجزية

اختلف الفقهاء في حقيقة الجزية، هل هي عقوبة على الإصرار على الكفر، أم أنها عوض عن معوض، أم أنها صلة مالية وليست عوضاً عن شيء؟

(١) الشريبي: مغني المحتاج (٤/٢٣٩).

(٢) الطبري: تاريخ الطبري (٢/٥١٣).

فذهب أبو حنيفة وبعض المالكية إلى أنها وجبت عقوبة على الإصرار على الكفر، ولهذا لا تقبل من الذمّي إذا بعث بها مع شخص آخر، بل يكلف أن يأتي بها بنفسه، فيعطي قائماً والقابض منه قاعد.

واستدلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾.

قال ابن عباس -في تفسير قوله: ﴿عَنْ يَدٍ﴾- يدفعها بنفسه غير مستنيب فيها أحداً. فلا بدّ من أداء الجزية وهو بحالة الذلّ والصغار عقوبة له على الإصرار على الكفر.

ولأنّ الجزية مشتقة من الجزاء، وهو إمّا أن يطلق على الثواب بسبب الطاعة، وإمّا أن يطلق على العقوبة بسبب المعصية. ولا شك في انتفاء الأول، لأنّ الكفر معصية وشرّ، وليس طاعة فيتعيّن الثاني للجزاء: وهو العقوبة بسبب الكفر.

قال ابن العربي: واستدلّ علماؤنا على أنّها عقوبة بأنّها وجبت بسبب الكفر وهو جناية، فوجب أن يكون مسيئها عقوبة، ولذلك وجبت على من يستحقّ العقوبة وهم البالغون العقلاء المقاتلون.

ولأنّ الواجب في حقّ الكفار ابتداء هو القتل عقوبة لهم على الكفر، فلمّا دفع عنهم القتل بعقد الذمّة الذي يتضمّن الجزية، صارت الجزية عقوبة بدل عقوبة القتل<sup>(١)</sup>.

وذهب جمهور الفقهاء: إلى أنّ الجزية تجب على أهل الذمّة عوضاً عن معوّض، ثمّ اختلفوا بعد ذلك في المعوّض الذي تجب الجزية بدلاً عنه.

فقال بعض فقهاء الحنفية<sup>(٢)</sup>: الجزية تجب عوضاً عن النّصرة: ويقصدون بذلك نصرة المقاتلة الذين يقومون بحماية دار الإسلام والدّفاع عنها. واستدلّوا لذلك بأنّ النّصرة تجب على جميع رعايا الدولة الإسلامية ومنهم أهل الذمّة.

(١) الجصاص: (٢٩٧-٢٩٨)، ابن عابدين: (٣٨٢/٤)، ابن العربي: أحكام القرآن (١/٣٧٨).

(٢) السرخسي: المبسوط (٦/١٣٠)، دار الحديث.

فالمسلمون يقومون بنصرة المقاتلة: إما بأنفسهم، وإما بأموالهم، فيخرجون معهم للجهاد في سبيل الله، وينفقون من أموالهم في سبيل الله، قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَجْرَجٍ يُخْرِقُ تَنْجِيكُمْ مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ۖ تَوَكَّلُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَجْتَهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الصف: ١٠-١١].

ولما فاتت النصرة من أهل الذمة بأنفسهم بسبب إصرارهم على الكفر، تعينت عليهم النصرة بالمال: وهي الجزية.

وقال الشافعية والحنابلة وبعض فقهاء الحنفية والمالكية<sup>(١)</sup>: الجزية تجب بدلا عن العصمة أو حقن الدم، كما تجب عوضاً عن سكنى دار الإسلام والإقامة فيها.

فإذا كانت عوضاً عن العصمة وحقن الدم تكون في معنى بدل الصلح عن دم العمد.

وإذا كانت عوضاً ما عن السكنى في دار الإسلام والإقامة فيها، تكون في معنى بدل الإجارة. واستدلوا على كونها بدلاً عن العصمة أو حقن الدم بأية الجزية المتقدمة، فقد أباح الله تعالى دماء الكفار ثم حققها بالجزية، فكانت الجزية عوضاً عن حقن الدم.

واستدلوا على كونها عوضاً عن سكنى الدار بأن الكفار مع الإصرار على الكفر وعدم الخضوع لأحكام الإسلام بعقد الذمة لا يقرّون في دارنا، ولا يصيرون من أهل تلك الدار إلا بعقد الذمة وأداء الجزية. فتكون الجزية بذلك بدلاً عن سكنى دار الإسلام.

وذهب بعض فقهاء الحنفية<sup>(٢)</sup> إلى أن الجزية صلة مالية تجب على أهل الذمة، وليست بدلاً عن شيء، فهي ليست بدلاً عن حقن الدم، لأن قتل الكافر جزاء مستحق لحق الله تعالى، فلا يجوز إسقاطه بعوض مالي أصلاً كالحدود، ولذا لا تجب على الفقير العاجز وتسقط بالموت قبل الأداء. وهي ليست بدلاً عن سكنى الدار، لأن الذمّي يسكن ملك نفسه. والراجع لدى

(١) ابن قدامة: المغني (١٠/٥٧٢)، الكاساني: بدائع الصنائع (٦/٨٠)، الشربيني: مغني المحتاج

(٢/٤/٢٥٣)، الفواكه الدواني على رسالة أبي يزيد القيرواني، الجزية وشروطها.

(٢) السرخسي: المبسوط (٦/١٣٠)، في باب توظيف الخراج.

الباحث أنها بدل الحماية والدفاع عن الدار<sup>(١)</sup>، بدليل سقوطها عند عدم القدرة على الحماية، أو اشتراكهم في الدفاع عن دار الإسلام، كما سيرد.

خامساً: محل الجزية ومقدارها وشروط من تفرض عليهم ووقت استيفائها ومن له الحق في ذلك.

الجزية تفرض على رموس الكفار الذين يقيمون في دار الإسلام، ولا تؤخذ من المستأمن الذي يدخل دار الإسلام بعقد أمان مؤقت لقضاء غرض ثم يرجع، قال أبو يوسف: إذا أطال المستأمن المقام في دار الإسلام فيؤمر بالخروج، فإن أقام بعد ذلك حولا وضعت عليه الجزية<sup>(٢)</sup>.

فمحل الجزية إذا هم الذمّيون الذين يقيمون في دار الإسلام إقامة دائمة أو طويلة، وكذلك المستأمنون الذين يقيمون في دار الإسلام أكثر من سنة فتضرب عليهم الجزية، ويشترط البعض في الذمّي الذي يجوز له الإقامة بالجزية في دار الإسلام أن يكون من الطوائف التي يسمح لها بالإقامة في دار الإسلام، والتي تقبل منها الجزية. وقد سبق الحديث عن ذلك في الفصل السابق وترجع لدى الباحث قبول الجزية من كل طوائف الكفار

#### \* شروط من تفرض عليهم الجزية

اشترط الفقهاء لفرض الجزية على أهل الذمة عدّة شروط منها<sup>(٣)</sup>:

البلوغ، والعقل، والذكورة، والحرية، والمقدرة المالية، والسلامة من العاهات المزمنة.

(١) وقد نسب ابن حجر القول «بأن الجزية بدل الجهاد والنفير» إلى الجمهور. فتح الباري: (٣٨/٦).

(٢) أبو يوسف: الخراج (ص ١٨٩).

(٣) القرطبي: تفسير القرطبي (١١٢-١١١/٨)، الجصاص: أحكام القرآن (٢٩٧/٤) وما بعدها،

الشافعي: الأم (٢٩٧/٤)، أبو عبيد: الأموال (ص ٤١)، ابن قدامة: المغني (٥٧٢/١٠)، أبو يوسف

الخراج (ص ١٢٢-١٢٣)، الكاساني: بدائع الصنائع (٨٠/٦)، الشيرازي: المهذب (٢٦٨/٢)،

الحرشي على مختصر خليل (١٤٤/٣).

أما مقدار الجزية فقد اختلف الفقهاء في مقدار ما يفرض من الجزية على من تحب عليه،  
والراجح أنها مفوضة إلى رأي الحاكم<sup>(١)</sup>.

#### \* وقت استيفاء الجزية

اتفق الفقهاء على أن الجزية لا تؤخذ من الذمّي إلا مرة واحدة في السنة ولا تتكرر.  
والسنة المعتبرة شرعاً هي السنة القمرية، لأنها هي المرادة شرعاً عند الإطلاق، أما إذا عيّن  
الإمام كونها شمسية أو قمرية فيجب اتباع ما عيّنه.

#### \* من له حق استيفاء الجزية

الجزية من الأموال العامة التي يتولّى أمرها الأئمة والسلاطين، فالشرع هو الذي قدر  
الجزية عند الجمهور، وقيل: يقدرها الإمام.

والإمام يعقد الذمة ويطالب بالجزية ويصرفها في مصالح المسلمين العامة باجتهاده،  
وذلك لأن الإمام العدل وكيل عن الأمة في استيفاء حقوقها ممن وجبت عليه، وفي تدبير  
شؤونها.

قال القرطبي<sup>(٢)</sup>: الأموال التي للأئمة والولاة فيها مدخل ثلاثة أضرب وذكر منها الجزية  
والإمام المطالب بالجزية إما أن يكون عادلاً، أو جائراً ظالماً، أو باغياً، أو خارجاً على إمام  
العدل، أو محارباً وقاطعاً للطريق.

(١) الجصاص: أحكام القرآن (٢٩٧/٤) وما بعدها، الشافعي: الأم (٢٩٧/٤)، أبو عبيد: الأموال

(ص ٤١)، ابن قدامة: المغني (٥٧٢/١٠)، الكاساني: بدائع الصنائع (٨٠/٦)، الشيرازي: المهذب

(٢/٢٦٨)، الخرشبي على مختصر خليل (١٤٤/٣)، القرطبي: تفسير القرطبي (١١١/٨-١١٢).

(٢) القرطبي: تفسير القرطبي (١٤/١٨).



(أ) حكم دفع الجزية إلى أئمة العدل<sup>(١)</sup>

الإمام العادل: هو الذي اختاره المسلمون للإمامة وبايعوه، وقام بتدبير شئون الأمة وفق شرع الله عز وجل. فإذا طلب من ذوي الأموال مالا لا يطلبه إلا بحق، وإذا قسم أموالاً عامة قسمها وفق شرع الله وحسب ما تقتضيه المصلحة العامة.

وبناء على ذلك إذا طلب الإمام العادل الجزية من أهل الذمة وجب عليهم الدفع إليه، ولا يجوز لأحد تفرقة خراج رأسه بنفسه، وإذا أدى شخص الجزية إلى مستحق الفيء بنفسه فللإمام أخذها منه ثانية، لأن حق الأخذ له.

## (ب) حكم دفع الجزية إلى أئمة الجور والظلم

الإمام الجائر: هو الذي يقوم بتدبير شئون الأمة وفق هواه، فيقع منه الجور والظلم على الناس. وإذا طلب الإمام الجائر الجزية من أهل الذمة وجب عليهم أداؤها إليه عند جماهير الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة وإذا أدى الذممي الجزية إلى الإمام الجائر سقطت عنه ولا يطالب بها مرة ثانية من قبل الإمام العادل.

قال الكاساني<sup>(٢)</sup>: «وأما سلاطين زماننا الذين أخذوا الصدقات والعشور والخراج لا يضعونها مواضعها، فهل تسقط هذه الحقوق عن أربابها؟ اختلف المشايخ فيه، ذكر البعض أنه يسقط ذلك كله، وإن كانوا لا يضعونها في أهلها، لأن حق الأخذ لهم فيسقط عنه بأخذهم، ثم إنهم إن لم يضعوها مواضعها فالوبال عليهم. وقال آخر: إن الخراج يسقط، ولا تسقط الصدقات لأن الخراج يصرف إلى المقاتلة، وهم يصرفون إلى المقاتلة ويقاتلون العدو، ألا ترى

(١) ابن عابدين: حاشية رد المحتار (٣٨١-٣٨٢/٤) وما بعدها، ابن قدامة: المغني (٥٧٢/١٠) وما بعدها، مغني المحتاج (٢٥٣/٤) وما بعدها، المرتضى الزبيدي: البحر الزخار (٤٥٧/٥) وما بعدها، أبو البركات: الشرح الكبير (٢٠١/٢) وما بعدها، الكاساني: بدائع الصنائع (١١١/٧) وما بعدها، البهوتي: كشف القناع (٧٧٠/١) وما بعدها، الشافعي: الأم (٢٩٧/٤).

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع (١٣٥/٢).

أنه لو ظهر العدو فإثمهم يقاتلون ويذبّون عن حريم المسلمين، فأما الزكوات والصدقات فإثمهم لا يضعونها في أهلها.

#### سادسا: مسقطات الجزية

تسقط الجزية بالإسلام، أو الموت، أو التداخل (أي دخول جزية سنة في سنة أخرى)، أو العجز المالي، أو عجز الدولة عن توفير الحماية لأهل الذمة، أو الإصابة بالعاهات المزمّنة، أو اشتراك الذمّيين في القتال. وفي بعض هذه الأمور خلاف<sup>(١)</sup> ليس هنا موطن ذكره، ولكنني أذكر هنا أمرين:

#### الأول: حماية أهل الذمة

على المسلمين في مقابل الجزية توفير الحماية لأهل الذمة، والذبّ عنهم، ومنع من يقصدهم بالاعتداء من المسلمين والكفار، واستنقاذ من أسر منهم، واسترجاع ما أخذ من أموالهم سواء أكانوا يعيشون مع المسلمين أم كانوا منفردين في بلد لهم.

فإن لم تتمكّن الدولة الإسلامية من حمايتهم والدفع عنهم حتّى مضى الحول، فهل يطالبون بالجزية أم تسقط عنهم؟

صرّح الشافعية<sup>(٢)</sup> بأن الجزية تسقط عن أهل الذمة إذا لم تتمكّن الدولة من حماية الذمّيين.

لأنهم بذلوا الجزية، لحفظهم وحفظ أموالهم، فإن لم تدفع الدولة عنهم، لم تجب الجزية عليهم، لأن الجزية للحفظ وذلك لم يوجد، فلم يجب ما في مقابلته، كما لا تجب الأجرة إذا لم يوجد التمكن من المنفعة.

(١) ابن عابدين: حاشية رد المحتار (٣٨١-٣٨٢/٤) وما بعدها، ابن قدامة: المغني (٥٧٢/١٠) وما بعدها،

مغني المحتاج (٢٥٣/٤) وما بعدها، المرتضى الزبيدي: البحر الزخار (٤٥٧/٥) وما بعدها، أبو

البركات: الشرح الكبير (٢٠١/٢) وما بعدها، الكاساني: بدائع الصنائع (١١١/٧) وما بعدها،

البهوتي: كشف القناع (٧٧٠/١) وما بعدها، الشافعي: الأم (٢٩٧/٤).

(٢) الشيرازي: المهذب (٢٦٨/٢)، النووي: المجموع (٤١٨/١٩).

ولم يوجد لغير الشافعية تصريحاً بالسقوط إذا لم تحصل الحماية مع قولهم بوجوب الحماية.  
وقد ذكر أبو يوسف<sup>(١)</sup> عن أبي عبيدة بن الجراح أنه عندما أعلمه نوابه على مدن الشام بتجمع الروم لمقاتلة المسلمين كتب إليهم أن ردوا الجزية على من أخذتموها منه، وأمرهم أن يقولوا لهم: إننا رددنا عليكم أموالكم، لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع، وأنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم، وإننا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم، ونحن لكم على الشروط ما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم.

وقال البلاذري<sup>(٢)</sup>: «بلغني أنه لما جمع هرقل للمسلمين الجموع، وبلغ المسلمين إقبالهم إليهم لوقعة اليرموك ردوا على أهل حمص ما كانوا أخذوا منهم من الخراج. وقالوا: قد شغلنا عن نصرتكم والدفع عنكم، فأنتم على أمركم، فقال أهل حمص: لولايتكم وعدلكم أحب إلينا مما كنا فيه من الظلم والغشم.

ولندفعن جند هرقل عن المدينة مع عاملكم، ونهض اليهود فقالوا: والتوراة لا يدخل عامل هرقل مدينة حمص إلا أن نغلب ونجهد فأغلقوا الأبواب وحرسوها». وكذلك فعل أهل المدن التي صولحت من النصارى واليهود.

وقالوا: إن ظهر الروم وأتباعهم على المسلمين صرنا إلى ما كنا عليه، وإلا فإنا على أمرنا ما بقي للمسلمين عدد، فلما هزم الله الكفرة وأظهر المسلمين فتحوا مدنها وأخرجوا المقلسين، فلعبوا وأدوا الخراج.

وجاء في كتاب صلح حبيب بن مسلمة مع أهل تفلّيس: «وإن عرض للمسلمين شغل عنكم فقهركم عدوكم فغير مأخوذين بذلك»<sup>(٣)</sup>.

(١) أبو يوسف: الخراج (ص ١٣٩).

(٢) البلاذري: فتوح البلدان (١/١٦٢).

(٣) البلاذري: فتوح البلدان (١/٢٣٩).

هذه السوابق التاريخية حدثت في عصر الصحابة رضوان الله عليهم، وعلموا بها وسكتوا عنها، فيعتبر إجماعاً سكوتياً.

وقد نقل الإجماع على ذلك ابن حزم حيث قال في مراتب الإجماع: «إن من كان في الذمة، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح، ونموت دون ذلك، صونا لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ، فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة» وحكي في ذلك إجماع الأمة.

الثاني: اشتراك الذميين في القتال مع المسلمين للدفاع عن دار الإسلام

صرح بعض الفقهاء بأن الجزية لا تسقط عن الذميين بالاشتراك في القتال مع المسلمين. قال الشلبي في حاشيته على شرح كنز الدقائق<sup>(١)</sup>: ألا ترى أن الإمام لو استعان بأهل الذمة سنة، فقاتلوا معه لا تسقط عنهم جزية تلك السنة، لأنه يلزم حيثئذ تغيير المشروع، وليس للإمام ذلك، وهذا لأن الشريعة جعل طريق النصرة في حق الذمي المال دون النفس. ولكن هناك بعض الحوادث التاريخية مما أثر عن الصحابة ما يفيد سقوط الجزية إذا اشتركوا في الدفاع عن دار الإسلام وهي:

أولاً: كتاب عتبة بن فرقد إلى أهالي أذربيجان، فقد جاء فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى عتبة بن فرقد -عامل عمر بن الخطاب أمير المؤمنين- أهل أذربيجان سهلها وجبلها وحواشيها وأهل مللها كلهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وشرائعهم؛ على أن يؤدوا الجزية على قدر طاقتهم... ومن حشر منهم في سنة وضع عنه جزاء تلك السنة»<sup>(٢)</sup>.

(١) شهاب الدين أحمد الشلبي، حاشيته على تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة - بيروت، ط ٢،

(٢٧٨/٣).

(٢) الطبري: تاريخ الطبري (٢/٥٣٩-٥٤٠).

ثانياً: ما رواه الطبري عن ملك «الباب»<sup>(١)</sup> واسمه شهر براز، أنه طلب من سراقه بن عمرو، أمير تلك المناطق، أن يضع عنه وعمن معه الجزية على أن يقوموا بها يريدونه منهم ضد عدوهم، فقبل سراقه وقال له: «قد قبلنا ذلك ممن كان معك على هذا ما دام عليه، ولا بد من الجزاء ممن يقيم ولا ينهض». فقبل ذلك وصار سنة فيمن كان يحارب العدو من المشركين وفيمن لم يكن عنده الجزاء إلا أن يستنفروا فتوضع عنهم جزاء تلك السنة، وكتب سراقه إلى عمر بن الخطاب بذلك فأجازه وحسنه<sup>(٢)</sup>.

ثالثاً: وفي كتاب سويد بن مقرن - قائد جيش المسلمين في بلاد فارس في زمن عمر بن الخطاب - إلى ملك جرجان: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من سويد بن مقرن لرزيان صول بن رزويان وأهل دهستان وسائر أهل جرجان أن لكم الذمة وعلينا المنعة. . . ومن استعنا به منكم فله جزاؤه في معونته عوضاً عن جزائه»<sup>(٣)</sup>.

رابعاً: إن الجراجمة<sup>(٤)</sup> نقضوا العهد فوجه أبو عبيدة بن الجراح إلى إنطاكية من فتحها ثانية، وولى عليها بعد فتحها حبيب بن مسلمة الفهري، فغزا الجرجومة فلم يقاتله أهلها، ولكنهم طلبوا الأمان والصلح فصالحوه على أن يكونوا أعواناً للمسلمين وعبوناً ومسالخ في جبل اللكام، وأن لا يؤخذوا بالجزية... ودخل من كان في مدينتهم في هذا الصلح<sup>(٥)</sup>.

(١) الباب: ويقال له: باب الأبواب، مدينة قرب أذربيجان كما ذكر الحموي في معجم البلدان، وهي اليوم تقع في جمهورية داغستان الواقعة إلى الشمال من جمهورية أذربيجان، وتقع - أي مدينة الباب - على ساحل بحر قزوين، وتسمى كذلك بـ «در بند». أبو عبد الله، ياقوت بن عبد الله الحموي: معجم البلدان، دار إحياء التراث، بيروت، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، (١/٣٠٣). ويحيى الشامي: موسوعة المدن العربية والإسلامية، دار الفكر العربي - بيروت، ط ١، ١٩٩٣ م، (ص ٤٢٣ - ٤٢٤).

(٢) الطبري: تاريخ الطبري (٢/٥٤٠).

(٣) الطبري: تاريخ الطبري (٢/٥٤٠).

(٤) الجرجومة: -بضم الجيمين- مدينة قرب إنطاكية، ويقال لأهلها: الجراجمة، وإنطاكية اليوم إحدى مدن سوريا. انظر: الحموي، معجم البلدان، (٢/١٢٣)، الشامي، موسوعة المدن العربية، (ص ٣٠٨) وما بعدها.

(٥) البلاذري: فتوح البلدان (١/١٨٩).

سابعاً: مصارف الجزية

اتَّفَقَ الفقهاء<sup>(١)</sup> على أَنَّ الجزية تصرف في مصارف الفتي، حتَّى رأى كثير منهم أَنَّ اسم الفتي شامل للجزية. ويصرف الفتي في مصالح المسلمين العامة ومرافق الدولة الهامة: كأرزاق المجاهدين وذرائعتهم وسدّ الثغور، وبناء الجسور، والمساجد والقناطر، وإصلاح الأنهار التي لا مالك لها، ورواتب الموظفين من القضاة والمدّرسين والعلماء والمفتين والعامل وغير ذلك.

ثامناً: آراء بعض المعاصرين في مسألة الجزية في الوقت الحاضر

يعرض الباحث في هذه المسألة موقف وآراء المعاصرين حول وجوب أخذ الجزية من غير المسلمين المواطنين في الدول الإسلامية اليوم، وما هي تعليلاتهم وتبريراتهم لذلك؟

(١) رأي الدكتور مصطفى السباعي:

يرى الدكتور مصطفى السباعي سقوط الجزية عن غير المسلم المقيم في الدولة الإسلامية. ويستند الدكتور بكون الجزية لا تفرض إلا على من قاتل، فيقول: «وكانت الجزية قبل الإسلام تفرض على من لم يكن من الفاتحين عرقاً أو بلداً أو ديناً، سواء حارب أم لم يحارب، أما في الإسلام فلا تفرض إلا على المحاربين من أعداء الأمة، أما المواطنون من غير المسلمين ممن لم يحاربوا الدولة فلا تفرض عليهم الجزية، ولو رجعنا إلى آية الجزية في القرآن لوجدناها تقول: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

(١) السرخسي (٨٢/١٠)، القرطبي: تفسير القرطبي (١١١/٨-١١٢)، الجصاص: أحكام القرآن

(٢٩٧/٤) وما بعدها، الشافعي: الأم (٢٩٧/٤)، أبو عبيد: الأموال (ص ٤١)، ابن قدامة: للمفتي

(٥٧٢/١٠)، أبو يوسف الخراج (ص ١٢٢-١٢٣)، الكاساني: بدائع الصنائع (٨٠/٦)، الشيرازي:

المهذب (٢٦٨/٢)، الحارثي على مختصر خليل (١٤٤/٣).

فهي تجعل الجزية غاية لقتال أهل الكتاب حين تغلب عليهم، وليس كل أهل الكتاب يجب علينا أن نقاتلهم، بل إنما نقاتل من يقاتلنا ويشهر علينا السلاح ويعرض كيان الدولة للخطر، وهذا هو صريح الآية الكريمة: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]، فالأمر بالقتال في آية الجزية ليس إلا لمن قاتلنا، فقتال من لم يقاتلنا عدوان لا يحبه الله تبارك وتعالى، ويؤيد هذا قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَنُّوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ﴾ [المتحنة: ٩] فلا شك في أن الذين يعيشون في الدولة مع المسلمين مع أهل الكتاب ويشاركونهم في الإخلاص والولاء لها، ليسوا ممن يجوز قتالهم فلا تفرض عليهم الجزية التي هي ثمرة القتال بعد النصر<sup>(١)</sup>.

وبالنسبة لاستمرار أخذ الجزية بعد عصور من الفتح الإسلامي، يقول الدكتور السباعي: أما استمرار أخذ الجزية بعد عصور من الفتح الإسلامي ويعد أن أصبح أهل الكتاب رعايا مخلصين للدولة كالمسلمين، فذلك لا يسأل عنه الإسلام وإنما يسأل عنه الحاكمون والأمراء من المسلمين، ونحن إنما نتكلم عن نظام الجزية في الإسلام لا عن تاريخ الجزية في الدولة الإسلامية<sup>(٢)</sup>.

## (٢) رأي الدكتور عبد الكريم زيدان

ينهب الدكتور إلى عدم أخذ الجزية من الذميين الذين يعيشون في الدول الإسلامية، ويعتمد الدكتور في رأيه السابق على علة وضع الجزية على الذميين وهي - في نظره - بدل الدفاع والحماية، وفي العصر الحديث يشترك الذميون مع المسلمين في واجب الدفاع عن دار الإسلام، وبناءً على مساهمتهم في الدفاع فإن الجزية تسقط بعد وجوبها، أو تمتع وجوبها أصلاً.

(١) د/ مصطفى السباعي، نظام السلم والحرب في الإسلام، دار الوراق، الرياض، ط ٢، ١٩٩٨م -

١٤١٩هـ (ص ٥٧-٥٩).

(٢) السباعي، نظام السلم، (ص ٥٩).

ويحدد الدكتور معالم مسألة الاشتراك في الدفاع عن دار الإسلام بعدم اشتراط الدفاع الفعلي، إنها يكفي التهيؤ والاستعداد لهذا الدفاع والقتال ضد العدو

ويستند الدكتور في كون الجزية تسقط إذا ساهم الذميون في الدفاع عن دار الإسلام بمجموعة من الأحداث التاريخية التي تدل صراحة على سقوط الجزية عن الذميين إذا ساهموا في الدفاع عن دار الإسلام، وهي نفس الحوادث التي دلت الباحث بها في مسألة الاشتراك في الدفاع عن دار الإسلام.

يوجه الدكتور زيدان الأحداث التاريخية السابقة عدة توجيهات، من أبرزها:

١- من خلال عرض الأحداث التاريخية السابقة في عصر الصحابة الكرام نرى أنها تدل صراحةً على سقوط الجزية عن من يحارب مع المسلمين ويشارك في الدفاع عن دار الإسلام.

٢- ثم إن هذا الأمر صار سائغاً مألوفاً «وسنة فيمن كان يحارب العدو من المشركين».

٣- لم ينقل خلاف فيما سبق، بل إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد حسن هذا الإجراء عندما أخبره به سراقه، مما يدل على أن هذا الحكم كان مجمعاً عليه زمن الصحابة<sup>(١)</sup>.

وتابعه على هذا الرأي الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي حيث يقول: «لكن الإسلام فرض على هؤلاء المواطنين من غير المسلمين أن يسهموا في نفقات الدفاع، والحماية للوطن عن طريق ما عرف في المصطلح الإسلامي بالجزية، فالجزية هي في الحقيقة بدل مالي عن الخدمة العسكرية المفروضة على المسلمين» ثم يتابع فضيلته بكون الجزية تسقط باشتراك أهل الذمة مع المسلمين في القتال والدفاع عن دار الإسلام ضد أعداء الإسلام<sup>(٢)</sup> وقد وجد الباحث أن الدكتور القرضاوي سار سير الدكتور زيدان في هذه المسألة؛ نظراً لأنه اعتمد على كتاب الدكتور زيدان السابق (أحكام الذميين) في هذا الرأي.

(١) د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، (ص ١٥٧).

(٢) د/ يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط ٤،

١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، (ص ٣٣، ٣٥).



وتابعه على هذا الرأي الأستاذ الدكتور وهبه الزحيلي حيث قال: إن الذميين القاطنين اليوم في بلاد الإسلام والذين يلتزمون بالخدمة العسكرية، ويشاركون في الحرب ضد الأعداء، أو يكونون عرضة لذلك؛ لا تجب عليهم الجزية<sup>(١)</sup>.

ووقف الباحث كذلك على رأي الدكتور عبد المنعم أحمد بركة من خلال أطروحة لنيل درجة الدكتوراه والتي عنوانت بـ«الإسلام ومشكلة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في عصور التاريخ الإسلامي وفي العصر الحديث» توصل الدكتور إلى كون الجزية تسقط على غير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية في العصر الحاضر، بأمرين أو بأحدهما:

١- إن الدول الإسلامية تعرضت ومنذ القرن الثامن عشر إلى احتلال ديارها من دول غير إسلامية، وعجز المسلمون عن حماية أنفسهم فضلاً عن حماية غيرهم. وهذا أمر مسقط للجزية وهذا ما سار عليه القادة من الصحابة خالد بن الوليد وأبو عبيدة عامر بن الجراح، إذ ساروا على إسقاط الجزية ورد ما حصلوه منها في الحالات التي تعجز فيها الدولة الإسلامية عن حماية رعاياها من غير المسلمين.

٢- إن واقع الدول الإسلامية في العصر الحاضر الذي ساهم فيه غير المسلم في الدفاع عن إقليم الدولة، والمساهمة، في هذا الواجب تسقط الجزية بعد وجوبها، أو تمنع وجوبها أصلاً<sup>(٢)</sup>.

(١) د/ وهبه الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة، دار الفكر - دمشق، ط٣، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م، (ص ٦٩٩)، وقد نسب الدكتور الزحيلي هذا الرأي إلى الهاديّة والخنفية، وكان مرجعه في ذلك كتاب سبيل السلام للإمام الصنعاني، وقد تحقق الباحث من كتاب سبيل السلام فوجد في الجزء والصفحة التي نسب إليها الدكتور الزحيلي أن الإمام الصنعاني كان يتحدث عن حكم الاستعانة بالمشرّكين ولم يكن يتحدث عن سقوط الجزية. الزحيلي: آثار الحرب، (ص ٦٩٩)، والصنعاني: سبيل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، دار الفكر - بيروت، ت. د، (٤/ ٤٩) كتاب الجهاد، شرح حديث رقم (١٥) «ارجع فلن أستعين بمشرك».

(٢) د/ عبد المنعم أحمد بركة، الإسلام ومشكلة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في عصور التاريخ الإسلامي وفي العصر الحديث، رسالة دكتوراه، جامعة الإسكندرية، كلية الحقوق، ١٩٨٧م، بإشراف: أ. د. عبد الحميد متولي، (ص ٢٨٣ - ٢٨٤).

(٣) رأي الدكتور محمد سليم العوا:

يرى الدكتور سقوط الجزية عن أهل الذمة في العصر الحديث. ويستند الدكتور العوا على ثلاثة أمور:

الأول: إن الجزية لم تكن ملازمة لعقد الذمة، بل أسقطها الصحابة ومن بعدهم عن قبل من غير أهل الإسلام مشاركة المسلمين في الدفاع عن الوطن؛ لأنها بدل عن الجهاد. ثم يضيف الدكتور: وغير المسلمين من المواطنين في الدول الإسلامية يؤدون واجب الجندية ويسهمون بدمائهم في حماية الأوطان، فهم لا تجب عليهم جزية أصلاً.

الثاني: إن هذا العقد (عقد الذمة) انتهى بذهاب الدولة التي أبرمتها، فالدولة الإسلامية القائمة اليوم، في أي قطر، ليست خلفاً للدولة الإسلامية الأولى التي أبرمت عقد الذمة، فالدولة الإسلامية الأولى قد زالت من الوجود بالاستعمار الذي ذهب سلطانها، وملك ديارها وبذل شرائعها القانونية.

الثالث: إن الدول القومية اليوم تقدم السيادة على نحو جديد من العقد الاجتماعي الذي لم يعرض له الفقهاء والأقدمون، فالسيادة التي عرفها الفقه القديم قامت على انتصار متصر وانتهز منهم، أما سيادة دولنا اليوم فقائمة على مشاركة حقيقية يتساوى طرفاها في صناعة الدولة القائمة، وفي الحقوق والواجبات<sup>(١)</sup>.

(٤) رأي الدكتور محمد مصطفى الزحيلي:

يرى الدكتور الزحيلي أن عقد الذمة لم يعد موجود بصورته القديمة، فقد اختلفت الأسس والأنظمة التي تنظم علاقات الدول مع بعضها، وعلاقات الدول مع المواطنين القاطنين في أرضها بمختلف فئاتهم، أما عن التطبيق في الوقت الحالي فيفرق الدكتور الزحيلي بين حالتين:

(١) ينظر رأي الدكتور العوا تفصيلاً في كتابه: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق - القاهرة،

ط ١، ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م، (ص ٢٥٥) وما بعدها، فقرة رقم: (١٢٢).

الأولى: في تطبيق القانون الدولي وإنهاء القتال مع الدول الأخرى أثناء الحرب وبعد انتهائها، ففي هذه الحالة لم يبق مجال لتطبيق عقد الذمة ودفع الجزية، لعدم تعارف الدول عليه في الوقت الحاضر، وزوال استعماله في التعامل الدولي.

الثانية: في تطبيق عقد الذمة ودفع الجزية في الأنظمة والقوانين الداخلية على المواطنين القاطنين في أرض الدولة، وهنا لا يجد الدكتور الزحيلي غضاضة من تطبيقه، ويضيف الدكتور «مع الاختلاف في الألفاظ والمصطلحات»، لأن عقد الذمة تنظيم داخلي لفئة من المواطنين، ويتضمن دفع ضريبة معينة على فئة من الناس، ويقابلها التزامات أخرى على بقية الفئات ... ويمكن أن يكلف المسلم بدفع الزكاة، ويكلف غير المسلم بضريبة مناسبة، للمساهمة في نفقات الدولة<sup>(١)</sup>.

#### (٥) رأي الدكتور زكريا بيومي:

يرى الدكتور زكريا بيومي عدم فرض الجزية على غير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية. ويربر موقفه بكون الظروف الحالية التي قد لا تسمح للدولة الإسلامية بفرض الجزية على المقيمين فيها من غير المسلمين نظراً لما أحاط بالجزية من مفهوم غير صحيح وهو الإذلال.

ونجتم الدكتور كلامه بكون القول بالجزية منافي لمبادئ حقوق الإنسان وقد يؤدي إلى تعمد الدول الأجنبية إلى معاملة المسلمين المقيمين فيها بالمثل إذا فرضت الدولة الإسلامية على رعاياها المقيمين فيها الجزية<sup>(٢)</sup>.

(١) د/ محمد مصطفى الزحيلي، «الإسلام والذمة، بحث ضمن كتاب: معاملة غير المسلمين في الإسلام، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان- الأردن، ١٩٨٩م، (١/١٢٦-١٢٧).

(٢) زكريا محمد بيومي، المالية العامة الإسلامية: دراسة مقارنة بين مبادئ المالية العامة في الدولة الإسلامية والدولة الحديثة، دار النهضة العربية، ١٩٧٩م، (ص ٥١٣).

(٦) رأي الأستاذ الدكتور محمد حميد الله:

يرى الدكتور محمد حميد الله سقوط الجزية عن غير المسلمين المقيمين في الدول الإسلامية، متوافقاً بذلك مع رأي لجنة التعليمات الإسلامية في حكومة باكستان عندما وضعت الدستور سنة ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م التي لاحظت أمر المسلمين الساكنين في دول نصرانية ويهودية وغيرها من دول العالم، وخشيت إن فرض المسلمون الجزية على أهل الملل الأخرى أن تعتمد تلك الدول إلى إجراءات انتقامية تعسفية في مقابل الجزية على سكان بلادها من المسلمين، وقال الدكتور حميد الله بعد أن ذكر قرار اللجنة: ولا نظن تلك اللجنة أخطأت روح الإسلام السماح في تخليها عن الجزية، بل أدركت- في اعتقادنا- ما تؤثره مراعاة الإسلام من علاج واقعي منطقي لبعض الحالات في بعض البيئات والظروف<sup>(١)</sup>.

بعد العرض السابق تلاحظ الآتي:

أولاً: أن أكثر الباحثين المعاصرين يميلون إلى عدم فرض الجزية على غير المسلمين، وكانت أدلتهم دائرة حول عدة محاور، هي:

١- عدم فرض الجزية لاعتبار الخدمة العسكرية، والدفاع عن الدولة، وهذا رأي أغلب المعاصرين.

٢- عدم فرض الجزية لاعتبار المساس بحقوق الإنسان.

٣- عدم فرض الجزية لاعتبار العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول.

ثانياً: إن الدكتور زيدان ومن تابعه من العلماء الأفاضل ينحون منحى مذهب الإباضية القائل بترك الجزية في حالة إعانة أهل الذمة المسلمين على عدوهم<sup>(٢)</sup>.

(١) محمد حميد الله، مقدمة في علم السير أو حقوق الدول في الإسلام، (ص ٩٢) من المقدمة، مطبوعة في القسم الأول من كتاب أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية بتحقيق: د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين - بيروت، ط ٢، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

(٢) ضياء الدين عبد العزيز الثميني: النيل وشفاء العليل، مكتبة الإرشاد، جدة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، (١٧/ ٥٧٢) حيث قال: «وَأَنْ يَجُفَّ عَنْهُمْ إِنْ اسْتَفْتَى الْمُسْلِمُونَ عَنْهُمْ، وَإِنْ يَرْكَبَهَا كُلُّهَا إِنْ أَحَاطَ بِهِمْ عَلَى هُدُوءِهِمْ وَإِنْ يَسْلَخُ».

ثالثاً: إن ما ذكره البعض منهم بكون العلة الأساسية التي بني عليها الحكم الشرعي لم يعد لها وجود، وذلك باشتراك الجميع في الدفاع والمنعة، فهذه المسألة بحاجة إلى نظر لكون أن علة فرض الجزية مسألة اختلفت آراء الفقهاء حولها فهي -أي العلة- عند الإمام ابن عابدين هي بدل القتل، أو بدل عقوبة على الكفر وعند الإمام ابن رشد بدل تأمينهم وحقق دمائهم مع إقرارهم على الكفر، وعند الإمام النووي بدل سكنى دار الإسلام وعصمتنا دمه، وماله، وعياله، وعند الإمام ابن قيم الجوزية عقوبة بدل محاربتهم لنا.

رابعاً: أنه لا يوجد اتفاق بين الفقهاء على أن الجزية تسقط عن الذمي إذا ما حارب في صفوف المسلمين حيث وجد الباحث ما نص عليه الشلبي في حاشيته على شرح كنز الدقائق: «ألا ترى أن الإمام لو استعان بأهل الذمة سنة، فقاتلوا معه؛ لا تسقط عنهم جزية تلك السنة»<sup>(١)</sup> وبناء على ذلك فإن سقوط الجزية حال اشتراك غير المسلم في القتال ليس رأياً متفق عليه بين الفقهاء، بل صرح بسقوطها الإباضية كما مر سابقاً.

خامساً: في النقطة الأولى التي عرضها الدكتور الزحيلي لا بد من عرض قضية موغلة في الأهمية ألا وهي: إذا تعارفت الدول اليوم على أمر ما، فما موقف الفقه الإسلامي من هذا الرأي العام الذي تم التعارف عليه دولياً؟ فالأمر مرتين بمدى قوة المسلمين أو ضعفهم، فالقوي هو الذي يفرض نظامه، فالقانون الدولي الإسلامي كان سائداً ومعمولاً به أيام قوة الدولة الإسلامية، أما في فترات الضعف والهوان، فإن الضرورة تبيح المحظور، حتى لو دفع المسلمون المال درءاً للمفسدة والهلاك، كما كان رسول الله سيفعل في مسألة الصلح على ثلث تمر المدينة. ولعل أمر الجزية في التعامل الخارجي ليس من الأهمية بمكان، لأنها مسألة تخص الشأن المالي الداخلي في الدولة الإسلامية.

(١) شهاب الدين أحمد الشلبي، حاشيته على تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة - بيروت، ط ٢،

أما في النقطة الثانية للدكتور الزحيلي:

بحث الدكتور الزحيلي الواقع التطبيقي للجزية وقد سار في رأيه هذا مع الدكتور محمد شوقي الفنجري في كتابه المذهب الاقتصادي في الإسلام حيث يقول فيه: «إذا كان يلاحظ زيادة الجزية عن الزكاة؛ ذلك لأن أهل الذمة معفون عن واجب الدفاع والقتال عن المسلمين، بحيث كانت تسقط عنهم الجزية إذا عجز المسلمون عن الدفاع عن المواطنين الذميين وتأمينهم، ولكن الوضع الآن تغير وصار الذميون في أغلب الدول الإسلامية يخدمون كالمسلمين بالقوات المسلحة، فإنه بالتالي تخفض سعر هذه الضريبة لتكون بذات سعر الزكاة، ومؤدى ذلك إمكان تطبيق الزكاة كنظام ضريبي موحد على المسلم وغير المسلم، ويظل المسلم دون الذمي مخاطباً بالزكاة كال التزام تعبدى لا كال التزام مالي<sup>(١)</sup>.

والذي يترجع عند الباحث في هذه المسألة إنه إذا كانت مسألة الجزية كمسمى يأنف منها البعض، أو أنها - حسب تعبيراتهم - لا تتماشى مع حقوق الإنسان أو القانون الدولي، فلا مانع من تغيير المسمى، إلى أي مسمى آخر، كما فعل مع نصارى بني تغلب، كما روى أبو عبيد<sup>(٢)</sup> بسنده عن زرعة بن النعمان أو النعمان بن زرعة أنه سأل عمر بن الخطاب وكلمه في نصارى بني تغلب، وكان عمر قد هم أن يأخذ منهم الجزية ففرقوا في البلاد، فقال النعمان أو زرعة بن النعمان لعمر: يا أمير المؤمنين، إن بني تغلب قوم عرب، يأنفون من الجزية، وليست لهم أموال، إنما هم أصحاب حرث ومواش، ولهم نكاية في العدو، فلا تعن عدوك عليك بهم، قال: «فصالحهم عمر بن الخطاب، على أن أضعف عليهم الصدقة، واشترط عليهم أن لا ينصروا أولادهم»، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة، وبه قالت جماهير أهل العلم<sup>(٣)</sup> وكانت

(١) د/ محمد شوقي، الفنجري، المذهب الاقتصادي في الإسلام، سلسلة الاقتصاد الإسلامي رقم: (٥)،

شركة مكتبات عكاظ، جدة، الرياض، ط ١، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، (ص ١٧٦).

(٢) أبو عبيد: الأموال (ص ٣٣).

(٣) ابن قدامة: المغني (١٠ / ٥٨١).

تؤخذ منهم على شرائط الزكاة كما نص على ذلك الحنفية والحنابلة<sup>(١)</sup> ولعل ذلك يوافق ما توصل إليه الفنجري.

وهذه المعاملة ليست قاصرة على بني تغلب، بل يجوز تعدية الأمر قياساً عليهم، إذا تكافأت الظروف، وعلى ذلك نص الحنابلة والشافعية، قال ابن قدامة: «أن بني تغلب كانوا ذوي قوة وشوكة لحقوا بالروم وخيف منهم الضرر إن لم يصالحوا ولم يوجد هذا في غيرهم فان وجد هذا في غيرهم فامتنعوا من أداء الجزية وخيف الضرر بترك مصالحتهم فرأى الإمام مصالحتهم على أداء الجزية باسم الصدقة جاز ذلك إذا كان المأخوذ منهم بقدر ما يجب عليهم من الجزية أو زيادة»، وقال الخطيب الشربيني: «تلتزمه الإجابة عند ظهور المصلحة فيه لقوتهم وضعفنا أو لغير ذلك إذا أبوا الدفع إلا باسم الصدقة لأنها جزية حقيقية»<sup>(٢)</sup>، فإذا تم ذلك حصل الشرع بفضل الله.

أما القول بإسقاطها أصلاً، لأنهم يشتركون في القوات المسلحة فقد نستدل لهم، بما ورد عن وكيع عن سفيان عن جابر<sup>(٣)</sup> قوله: سألت الشعبي<sup>(٤)</sup> عن المسلمين يغزون بأهل الكتاب؟

(١) ابن قدامة: المغني (١٠/٥٨١)، الكاساني: بدائع الصنائع (٩/٢) وما بعدها.

(٢) ابن قدامة: المغني (١٠/٥٨٤)، الشربيني: مغني المحتاج (٤/٢٥١).

(٣) جابر بن يزيد بن الحارث الجمعي أبو عبد الله الكوفي ضعيف رافضي من الخامسة مات سنة سبع وعشرين ومائة وقيل سنة اثنتين وثلاثين. تقريب التهذيب (١/١٣٧)، تهذيب التهذيب (٢/٤١-٤٢).

(٤) والإمام عامر الشعبي كما ورد في كتب التراجم ولد سنة (٢٠هـ) وتوفي على أبعد تقدير سنة (١٠٩هـ)، وقد روى عن جمهرة من الصحابة، ومنهم: علي بن أبي طالب، وأبو موسى الأشعري، وأبو هريرة، وغيره رضوان الله عليهم أجمعين، وروى كذلك عن جمهرة من التابعين، منهم: شريح القاضي، ومسروق، ومحمد بن أحمد الذهبي: الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، قام بتوثيقه: صدقي العطار، دار الفكر - بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، (٢/٥٢) ترجمة رقم: (٢٥٥٤).

فقال الشعبي: أدركت الأئمة الفقيه منهم وغير الفقيه يغزون بأهل الذمة فيقسمون لهم، ويضعون عنهم جزيتهم فذلك لهم نفل حسن<sup>(١)</sup>.

### المطلب الثالث: الخراج والعشور والوظائف المالية (الضرائب)

#### أولاً: الخراج

١- الخراج لغة: يطلق الخراج على الغلة الحاصلة من الشيء كغلة الدار، والدابة ويطلق الخراج أيضاً على الأجرة، أو الكراء، ويطلق الخراج أيضاً على الإتاوة، أو الضريبة التي تؤخذ من أموال الناس، فيقال خارج السلطان أهل الذمة، إذا فرض عليهم ضريبة يؤدونها له كل سنة<sup>(٢)</sup>.

٢- الخراج في الاصطلاح: للخراج في اصطلاح الفقهاء معنيان عام وخاص.

فالخراج -بالمعنى العام- هو الأموال التي تتولى الدولة أمر جبايتها وصرفها في مصارفها.

وأما الخراج -بالمعنى الخاص- فهو الوظيفة أو «الضريبة» التي يفرضها الإمام على الأرض الخراجية النامية.

(١) هذا الأثر أورده ابن حزم في المحل، (٣٣٤/٧)، وروى ابن أبي شيبة في مصنفه نصاً قريباً منه فقال: «حدثنا وكيع، قال: حدثنا سفيان، عن جابر، قال سألت عامراً عن المسلمين يغزون بأهل الذمة فيقسمون لهم، ويضعون عنهم جزيتهم، فذلك نفل حسن» كتاب السير، باب من غزا بالمشركون وأسهم لهم (٤٨٨/٦)، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي: المصنف في الأحاديث والآثار، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ: تحقيق: كمال يوسف الحوت.

ثم روى الإمام ابن شيبة حديثاً آخر ونصه: حدثنا وكيع، قال: حدثنا إسرائيل، عن جابر، عن عامر قال: «أدركت الأئمة - ثم ذكر نحوه» (٤٨٨/٦)، وبه جابر وقد تقدمت ترجمته، فالإستاد ضعيف لوجود جابر به.

(٢) ابن منظور: لسان العرب (٢/٢٤٩) (مادة خرج)، أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية - بيروت (١/١٦٦).



وعرفه كل من الماوردي وأبي يعلى بأنه ما وضع على رقاب الأرض من حقوق تؤدى عنها<sup>(١)</sup>.

### ٣- حكم الخراج ودليل مشروعيته

الخراج واجب على كل من يده أرض خراجية نامية سواء أكان مسلماً، أم كافراً، صغيراً أم كبيراً، عاقلاً، أم مجنوناً، رجلاً، أم امرأة، وذلك لأن الخراج مثونة الأرض النامية، وهم في حصول النماء سواء.<sup>(٢)</sup>

يستند اجتهاد عمر بن الخطاب رضي الله عنه في تشريع الخراج إلى القرآن الكريم والسنة النبوية والمصلحة. قال أبو يوسف<sup>(٣)</sup>: وشاورهم في قسمة الأرضين التي أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام فتكلم قوم فيها، وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا.

فقال عمر رضي الله عنه: فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض يعلوها<sup>(٤)</sup> قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت، ما هذا برأي.

فقال له عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه: فما الرأي؟ ما الأرض والعلوج إلا مما أفاء الله عليهم. فقال عمر: ما هو إلا كما تقول، ولست أرى ذلك، والله لا يفتح بعدي بلد فيكون فيه كبير نيل، بل عسى أن يكون كلاً على المسلمين.

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ٢٢٧)، أبو يعلى الحنبلي: الأحكام السلطانية (ص ١٤٦)، قاسم بن عبد الله بن أمير علي القنوي: أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، دار الوفاء - جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ تحقيق: د. أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي، (ص ١٨٥)، يحيى بن آدم القرشي: الخراج (ص ٢٧)، ابن رجب الحنبلي: الاستخراج في أحكام الخراج (ص ٤-٥)، الأموال لأبي عبيد (ص ٧٩).

(٢) السرخسي: المبسوط (٦/ ١٣٠)، دار الحديث.

(٣) أبو يوسف: الخراج (ص ٢٣-٢٧).

(٤) العُلج: الرَّجُلُ القَوِيُّ الصَّخْمُ، والرَّجُلُ من كُفار العجم وغيرهم والأعلاج يَجْمَعُ ويَجْمَعُ على عُلُوج (٤) أيضاً. النهاية: (٣/ ٥٥٢).

فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها، فما يسد به الثغور، وما يكون للذرية والأرامل بهذا وبغيره من أرض الشام والعراق؟ فأكثروا على عمر رضي الله عنه، وقالوا: أتقف ما أفاء الله بأسيا فنانا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا، ولأبناء القوم ولأبائهم ولم يحضروا؟

وقد ذكر أبو يوسف رضي الله عنه أن بلال بن رباح كان من أشد الصحابة وأكثرهم تمسكاً بالرأي المخالف، حتى قال عمر رضي الله عنه: اللهم اكفني بلالاً وأصحابه ومكتوا في ذلك يومين أو ثلاثة أو دون ذلك وعمر رضي الله عنه يحاجهم إلى أن وجد ما يؤيد رأيه في كتاب الله تعالى، فقال: قد وجدت حجة، قال تعالى في كتابه: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحشر: ٦] حتى فرغ من شأن بني النضير<sup>(١)</sup> فهذه عامة في القرى كلها.

ثم قال تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧] ثم قال: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالُهُمْ يُبْتَغُونَ فُضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصَرُّونَ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحشر: ٨].

ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم فقال: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ فُحِبُّوا مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: ٩] فهذا فيما بلغنا - والله أعلم - للأنصار خاصة، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم فقال: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [الحشر: ١٠]، فكانت هذه عامة لمن جاء بعدهم، فقد صار

(١) اسم قبيلة من اليهود الذين كانوا بالمدينة. معجم البلدان: (٥/ ٢٩٠).

الفيء بين هؤلاء جميعاً فكيف نقسمه هؤلاء، وندع من تخلف بعدهم بغير قسم؟ قالوا: فاستشر. فاستشار المهاجرين الأولين فاختلفوا، فأما عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه فكان رأيه أن يقسم لهم حقوقهم. ورأي عثمان وعليّ وطلحة وابن عمر رضي الله عنهم رأي عمر. فأرسل إلى عشرة من الأنصار: خمسة من الأوس، وخمسة من الخزرج من كبارهم وأشرفهم فلما اجتمعوا حمد الله وأثنى عليه بما هو أهله ثم قال: إني لم أزعجكم إلا لأن تشركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم، فلإني واحد كأحدكم، وأنتم اليوم تقرّون بالحق، خالفني من خالفني، ووافقتني من وافقتني، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هو هواي، معكم من الله كتاب ينطق بالحق فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلا الحق. قالوا: نسمع يا أمير المؤمنين. قال: قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا آتي أظلمهم حقوقهم. وإني أعوذ بالله أن أركب ظلماً، لئن كنت ظلمتهم شيئاً هو لهم وأعطيتهم غيرهم فلقد شقيت ولكن رأيت أنه لم يبق شيء يفتح بعد كسرى، وقد غنمنا الله أموالهم، وأرضهم، وعلوجهم، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله وأخرجت الخمس فوجّهته على وجهه وأنا في توجيهه، وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها، وأضع عليهم فيها الخراج، وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فينا للمسلمين، المقاتلة والذرية ولمن يأتي من بعدهم. أرايتم هذه الثغور لا بدّ لها من رجال يلزمونها، أرايتم هذه المدن العظام - كالشّام، والجزيرة والكوفة، والبصرة، ومصر - لا بدّ لها من أن تشحن بالجيوش، وإدراك العطاء عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟ فقالوا جميعاً: الرأي رأيك فنعم ما قلت وما رأيت إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتجري عليهم ما يتقوّون به رجع أهل الكفر إلى مدنها فقال: قد بان لي الأمر، فمن رجل له جزالة، وعقل، يضع الأرض مواضعها، ويضع على العلوج ما يحتملون؟ فاجتمعوا على عثمان بن حنيف وقالوا: تبعه إلى أهمّ من ذلك، فإنّ له بصراً وعقلاً وتجربة فأسرع إليه عمر فولّاه مساحة أرض السّواد.

## أ- القرآن الكريم

بيّنت الآيات السابقة التي احتج بها الإمام عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، حكم مسألة وقف أرض السواد على جميع المسلمين.

## ب- السنة النبوية

أ- روى مسلم<sup>(١)</sup> عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «منعت العراق درهمها وقفيزها، ومنعت الشام مديها ودينارها، ومنعت مصر إردنها ودينارها، وعدتم من حيث بدأت، وعدتم من حيث بدأت، شهد على ذلك لحم أبي هريرة ودمه. وهذا الحديث من أعلام النبوة لإخباره بما سيكون من ملك المسلمين هذه الأقاليم ووضعهم الجزية والخراج، ثم بطلان ذلك.

ووجه الاستدلال بهذا الحديث أن النبي ﷺ قد علم أن الصحابة رضوان الله عليهم سيضعون الخراج على الأرض ولم يرشدهم إلى خلاف ذلك، بل قرّره وحكاه لهم، ولذلك قال يحيى بن آدم: يريد من هذا الحديث أن رسول الله ﷺ ذكر القفيز والدرهم قبل أن يضعه عمر على الأرض.

ب- روى أبو داود<sup>(٢)</sup> عن سهل بن أبي حثمة قال: «قسم رسول الله ﷺ خير نصفين، نصفاً لنوابه وحاجته، ونصفاً بين المسلمين قسمها بينهم على ثمانية عشر سهماً». فالحديث فيه تصريح بما وقع من النبي ﷺ في شأن خير حيث وقف نصفها لمصلحة المسلمين. وكذلك الحكم بالنسبة للأرض المفتوحة عنوة.

(١) صحيح مسلم، كتاب الفتن، باب لا تقوم الساعة حتى يحمر الفرات عن جبل من ذهب رقم (٢٨٩٦)، (٢٢٢٠/٤) «وقفيزها» القفيز مكيال معروف لأهل العراق قال الأزهرى هو ثمانية مكايك والمكوك صاع ونصف وهو خمس كيلجات (مديها) حل وزن قفل مكيال معروف لأهل الشام قال العلماء يسع خمس عشر مكوكا (إردنها) مكيال معروف لأهل مصر قال الأزهرى وآخرون يسع أربعة وعشرين صاعا. (٢) سنن أبي داود، كتابي الخراج والفيء والإمارة، باب ما جاء في حكم أرض خيبر رقم (٣٠١٠)، (١٧٤/٢).

## \* المصلحة

رأى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنَّ من المصلحة عدم تقسيم الأراضي المفتوحة عنوةً، ووقفها على جميع المسلمين وضرب الخراج عليها. وأهم ما تقضي به المصلحة في ذلك:

أ- تأمين مورد مالي ثابت للأمة الإسلامية بأجيالها المتعاقبة ومؤسساتها المختلفة  
نظر عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى مستقبل الأمة الإسلامية وأجيالها القادمة، فرأى أنَّ كثيراً منها سيقع في شطف العيش والحرمان، إذا ما قسمت تلك الأراضي المفتوحة عنوةً ووزعت على الفاتحين؛ ولهذا رأى عدم التقسيم، ووقف الأرضين، وضرب الخراج عليها ليكون مورداً مالياً ثابتاً للأجيال القادمة.

وقال: لولا أن أترك آخر الناس بيتاً ليس لهم من شيء ما فتحت على قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خير، ولكن أتركها خزائن لهم.

ب- توزيع الثروة وعدم حصرها في فئة معينة

كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿كَئِنْ لَا يَكُونُ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ وقد أشار معاذ بن جبل رضي الله عنه على عمر رضي الله عنه، لما رأى إصرار بعض الصحابة على التقسيم بقوله: والله إذا ليكونن ما تكره. إنك إن قسمتها صار الرّيع العظيم في أيدي القوم يبيدونه فيصير ذلك إلى الرجل الواحد، أو المرأة الواحدة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسدّاً، فلا يجدون شيئاً، فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم فرضي عمر قول معاذ، فوقف الأرض على المسلمين وضرب عليها الخراج، وأصبح ينفق منه على مصالح المسلمين جميعاً بما فيهم الفقراء والأغنياء.

ج- عمارة الأرض بالزراعة وعدم تعطيلها

إنَّ عمارة الأرض بالزراعة والانتفاع بها في باطنها من معادن مطلوب من الناس عامةً، ومن المسلمين خاصةً، فهو من مقتضيات الاستخلاف العام للناس في الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

وكان قصد عمر بن الخطاب رضي الله عنه من ضرب الخراج أن تبقى الأرض عامرة بالزراعة فأهلها أقدر من الغانمين على ذلك لتوفر الخبرة والقدرة على الزراعة، ولذلك قال في أهلها: يكونون عمّار الأرض فهم أعلم بها وأقوى عليها. وقد سلك عمر رضي الله عنه في ذلك مسلك النبي صلى الله عليه وسلم فلما فتحت خيبر وصارت الأرض والأموال المغنومة تحت يده ولم يكن له من العيال ما يكفون عمارة الأرض وزراعتها، دفعها إلى أهلها على أن يزرعوها ولهم نصف ثمرتها. وبقيت على ذلك طيلة حياة النبي صلى الله عليه وسلم وحياة أبي بكر الصديق رضي الله عنه. حتى أجلاهم عمر رضي الله عنه إلى الشام.

#### ٤- ما يراعى عند تقدير الخراج

و ينبغي لواضع الخراج أن ينظر إلى تربة الأرض، ومدى إنتاجيتها وخصوبتها، فما يوضع على الأرض الجيدة يختلف عما يوضع على الأرض الرديئة. وما يوضع على الأرض التي تزرع في كل عام، يختلف عما يوضع على الأرض التي تزرع في عام، وتراح في عام. فيراعى عند ابتداء وضع الخراج على الأرض التي لا تزرع في كل عام حالها، واعتبر العلماء أصلح الأمور لأرباب هذه الأرض، ولعل ما كتبه أبو يوسف، ويحيى بن آدم، وأبو عبيد، والماوردي، وأبو يعلى يوقفنا على حرص العلماء على دافعي الخراج من المواطنين مسلمين وغير مسلمين، وكذلك حرصه على مستحقي الخراج، يقول الماوردي: «لَا بُدَّ لَوَاضِعِ الْخَرَاجِ مِنْ اغْتِيَارِ مَا وَصَفْنَاهُ مِنَ الْأَوْجِهِ الثَّلَاثَةِ، مِنْ اخْتِلَافِ الْأَرْضِينَ وَاخْتِلَافِ الزُّرُوعِ وَاخْتِلَافِ السَّقْيِ لِيَعْلَمَ قَدْرَ مَا تَحْمِلُهُ الْأَرْضُ مِنْ خَرَاجِهَا، فَيَقْصِدُ الْعَدْلَ فِيهَا فَيَتَأَنَّ أَهْلَهَا وَيَتَنَ أَهْلِ الْفَيْءِ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ مُجْهِفٍ بِأَهْلِ الْخَرَاجِ وَلَا نَقْصَانٍ يَضُرُّ بِأَهْلِ الْفَيْءِ نَظَرًا لِلْفَرِيقَيْنِ»<sup>(١)</sup>.

ومن الأمور التي تراعى أيضاً عند تحديد وظيفة الأرض الخراجية ما يلي:

- ١- ما يوضع على الأرض التي تسقى بماء الأمطار، أو العيون، أو الأنهار يزيد عما يوضع على الأرض الخراجية التي تسقى بماء الآبار.

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ٢٢٧).

٢- كذلك لا بد أن تراعى نوعية الزروع والثمار المزروعة في الأرض الخراجية.

٣- الخراج الذي يوضع على الأرض التي تزرع بالقمح، أو الشعير، يختلف عما يوضع على الأرض التي تزرع بالأشجار المثمرة كالعنب، والتخيل، وذلك لاختلاف قيمة كل نوع عن الآخر.

٤- كذلك لا بد أن يراعى قرب الأرض الخراجية من المدن والأسواق وبعدها عنها. فما يوضع على الأرض القريبة من المدن والأسواق يختلف عما يوضع على الأرض البعيدة عن المدن والأسواق لأن بعدها عن المدن والأسواق يزيد من المثونة والكلفة.

٥- كذلك مراعاة ما ينزل بأرباب الأرض الخراجية من نواب وملتات. فينبغي لواضع الخراج أن يحسب حساب النواب، والمملتات التي قد تنزل بأرباب الأرض فيترك لهم من غاية ما تحتمله الأرض نسبة معينة لمواجهة تلك النواب، والمملتات. وقد راعى عثمان بن حنيف ذلك التخفيف عندما وضع الخراج على أرض السواد فقال<sup>(١)</sup>: حملناها أمراً هي مطيقة له، ما فيها كثير فضل فدل ذلك على أنه قد كان فيها فضل وإن كان يسيراً فقد تركه لهم. وقال أيضاً: ولو زدنا لأطاقت.

وقد نبّه الماورديّ على ذلك بقوله: ولا يستقصي في وضع الخراج غاية ما يحتمله، وليجعل منه لأرباب الأرض بقيةً يجبرون بها النواب والحوائج، حكى أنّ الحجاج كتب إلى عبد الملك بن مروان يستأذنه في أخذ الفضل من أموال السواد، فمنعه من ذلك، وكتب إليه لا تكن على درهمك المأخوذ أحرص منك على درهمك المتروك، وأبق لهم لحوماً يعقدون بها شحوماً<sup>(٢)</sup>.

(١) صحيح البخاري: كتاب فضائل الصحابة، باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان بن عفان،

(١٣٥٣/٣)، رقم (٣٤٩٧)، أبو عبيد: الأموال فقرة (١٧٣، ١٧٤)، أبو يوسف: الخراج (ص ٣٦).

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ٢٢٧) وما بعدها، أبو يعلى: الأحكام السلطانية (ص ١٦٥) وما

بعدها، الكمال بن الهمام: فتح القدير (ص ٣٦٣)، شرح منتهى الإرادات (١/ ٧٣٤)، أبو يوسف

الخراج: (ص ٨٤).

## ٥- مسقطات الخراج

- \* - انعدام صلاحية الأرض للزراعة
- \* - تعطيل الأرض عن الزراعة
- \* - هلاك الزرع بأفة سماوية
- \* - إسقاط الإمام للخراج عمن وجب عليه
- \* - البناء على الأرض الخراجية

## ٦- مصارف الخراج

لم يفرق الفقهاء بين الخراج والفيء في الصرف، كما فرقوا بين الفيء والزكاة من جهة، ومن جهة ثانية بين الفيء والغنيمة. فالفيء يتوقف صرفه على اجتهاد الإمام في تقدير المصالح، وتقديم الأهم على المهم، والزكاة تصرف في المصارف الثمانية التي حددتها آية الصدقات. والغنيمة تخمس، وتقسم الأربعة الأخماس بين الغانمين كما حددت آية الغنائم.

قال ابن رشد<sup>(١)</sup>: يصرف خراجها - أي خراج الأرض المفتوحة عنوة - في مصالح المسلمين من أرزاق المقاتلة وبناء القناطر، والمساجد وغير ذلك من سبل الخير. وقال اليهودي<sup>(٢)</sup>: ومصرف الخراج كفيء لأنه منه. وقال الكاساني<sup>(٣)</sup>: وأما مصرف النوع الثالث من الخراج وأخواته فعلمارة الدين، وإصلاح مصالح المسلمين وهو رزق الولاية، والقضاة وأهل الفتوى من العلماء، والمقاتلة، ورصف الطرق وجماعة المساجد، والرباطات، والقناطر، والجسور وسد الثغور، وإصلاح الأنهار التي لا ملك لأحد فيها.

(١) ابن رشد: بداية المجتهد (١/٣٢١).

(٢) اليهودي: كشف القناع، كتاب الجهاد، فصل المرجع في الخراج.

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع (٢/١٦٩).



وقال النووي<sup>(١)</sup>: ما يؤخذ من خراج هذه الأرض يصرفه الإمام في مصالح المسلمين الأهم فالأهم، ويجوز صرفه إلى الفقراء والأغنياء من أهل الفيء هذا ما قرره الفقهاء، لأن الخراج من جملة الفيء المصروف في مصالح المسلمين.

#### ثانياً: العشور

العشور لغة من عشر القوم يعشرهم عشرا وعشورا، أخذ عشر أموالهم<sup>(٢)</sup>، واصطلاحاً ما أخذ من التجار إذا مروا على ثغر من ثغور دار الإسلام، سواء كانوا مسلمين أم أهل ذمة أم حربيين. وقد فرضت العشور باجتهاد عمر بن الخطاب عندما كتب إليه أبو موسى الأشعري أن تجار المسلمين إذا دخلوا دار الحرب أخذ منهم العشر، قال: فكتب إليه عمر: خذ منهم إذا دخلوا إلينا مثل ذلك العشر، وخذ من تجار أهل الذمة نصف العشر، وخذ من المسلمين من مائتين خمسة، فما زاد فمن كل أر بعين درهما درهما<sup>(٣)</sup>.

وتختلف عشور المسلمين عن عشور أهل الذمة من حيث النصاب والمقدار والمصرف، فعشور المسلمين تجري عليها أحكام الزكاة، أما عشور أهل الذمة فإنها وإن اتفقت مع عشور الحربيين في المصرف فإنها تختلف من مقدار العشر، وحد النصاب، وعدد مرات التعشير.

#### (١) مقدار العشور الواجبة على مواطني دار الإسلام

يؤخذ من الذمي نصف العشر ومن المسلم ربع العشر، وقد علل الحنفية أخذ الإمام للعشور بما نصه «المسلم حين أخرج مال التجارة إلى المفاوز فقد احتاج إلى حماية الإمام فيثبت له حق أخذ الزكاة منه لأجل الحماية كما في السوائم يأخذ الإمام الزكاة لحاجته إلى حمايته وكما أن المسلم يحتاج إلى الحماية فكذلك الذمي بل أكثر لأن طمع اللصوص في أموال أهل الذمة

(١) النووي: روضة الطالبين، كتاب السير، الباب الثالث، الحكم الثالث في حكم الأرض أرض الكفار وعقارهم، (٢٧/٤).

(٢) ابن منظور: لسان العرب (٥٦٨/٤).

(٣) أبو يوسف: الخراج (ص ١٣٥)، يحيى بن آدم (ص ١٧٣).

أكثر وأبين<sup>(١)</sup>، وتتخذ هذه الضريبة من المستأمنين معاملة بالمثل، فإن زادت حكوماتهم على مواطني دار الإسلام عندما يذهبون بتجارهم إليهم، زاد الضريبة في دار الإسلام معاملة بالمثل إن علم، وإن لم يعلم فحده العشر<sup>(٢)</sup>.

وسبب تضعيف مقدار العشر للذمي عن المسلم فقد علل الأحناف ذلك بعدة علل منها ما ذكره السرخسي في الشرح الكبير: «وذلك لأن هذا حق يؤخذ من المسلم ويؤخذ من الكافر، فوجب أن يؤخذ منه، ضعف ما يؤخذ من المسلم كما في النصراني من بني تغلب، فإنه يؤخذ منه الصدقة المضاعفة»<sup>(٣)</sup>، ومنها ما ذكره البائري في شرح العناية: «وَأَمَّا بُنْتُ وَلَايَةُ الْأَخْذِ لِلْعَاثِرِ لِحَاجَتِهِ إِلَى الْحَيَاةِ، وَحَاجَةُ الذَّمِّيِّ إِلَى الْحَيَاةِ أَكْثَرُ لِأَنَّ طَمَعَ اللَّصُوصِ فِي أَمْوَالِ أَهْلِ الذِّمَّةِ أَوْفَرُ فَيُؤْخَذُ مِنْهُ ضِعْفُ مَا يُؤْخَذُ مِنَ الْمُسْلِمِ كَمَا فِي صَدَقَاتِ بَنِي تَغْلِبِ»<sup>(٤)</sup>، ومنها ما ذكره ابن عابدين في حاشيته: «فإن قيل: إذا ألحقوا بالمسلمين وجب أن يؤخذ منهم ربع العشر كالمسلمين. قلنا: المأخوذ منا زكاة حقيقة، والمأخوذ منهم كالجزية حتى يصرف إلى مصارفها: لا زكاة، لأنها طهرة وليسوا من أهلها»<sup>(٥)</sup>.

وقد رد الدكتور عبد الكريم زيدان تلك التعليقات السابقة، فأما قياسهم على بني تغلب، فإن بني تغلب كانت المضاعفة لهم بناء على الصلح وما اشترطوه على أنفسهم، وأما تعليل صاحب العناية وهو حاجة الذمي للحماية أكثر من المسلم، فإن الذمي من أهل دار الإسلام وله حق الحماية فهو كالمسلم في ذلك الأمر، كما أن من واجب الإمام تطهير الدولة من اللصوص وإشاعة الأمن في البلاد، وأما تعليل ابن عابدين بأن المأخوذ منهم كالجزية، فإن ذلك لا يقتضي تضعيف الضريبة عليهم.

(١) السرخسي: المبسوط (١٩٩/٢).

(٢) الباجي: المتقى (١٧٨/٢)، أبو عبيد: الأموال (ص ٥٣٠) وما بعدها.

(٣) السرخسي: شرح السير الكبير (٢٨٣/١).

(٤) أكمل الدين البائري: شرح العناية على الهداية (٥٣٣/١).

(٥) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين (٣٤٠/٢).

ثم ذكر الدكتور تعليلاً - راجحاً وقوياً - من جهتين جهة الأثر، وجهة النظر

فمن ناحية الأثر فإن التقدير لقيمة العشر هو ما فعله عمر دون إنكار من الصحابة. أما من جهة النظر فيمكن أن يقال أن السبب في هذا التضعيف هو أن الذمي لا يؤخذ من أمواله شيء سوى ما يؤخذ من أمواله التجارية التي ينتقل بها من بلد إلى بلد، أما أمواله التي لا يخرج بها سواء كانت ظاهرة أم باطنة فلا يؤخذ منها شيء بخلاف المسلم الذي تؤخذ منه زكاة هذه الأموال جميعها، وعلى هذا تكون التكاليف المالية على المسلم أكثر من الذمي، فاقضى ذلك تضعيف العشور، ولم يمكن المساواة بين المسلم والذمي في مقدار المأخوذ؛ لأن المأخوذ من المسلم زكاة حقيقية وهذا هو مقدارها، وقد يقال أن الذمي يؤخذ منه جزية وخراج أرض مما يساويه بالمسلم في التكاليف المالية، والجواب أن الخراج لا يختص بالذمي كما مر ذكره، أما الجزية فمقدارها زهيد جداً، وهي لا تجب على كل ذمي وإننا القادر على حمل السلاح، وتسقط عنه إذا أدى الخدمة العسكرية<sup>(١)</sup>

(٢) ما تؤخذ منه العشور ومقداره

يشترط في المال الخاضع للتعشير أن يكون معداً للتجارة وأن يبلغ نصاباً، أما كونه معداً للتجارة، ويريد صاحبه أن ينتقل به من بلد إلى آخر داخل دار الإسلام فقد صرح بذلك المالكية والأحناف والحنابلة والزيدية ودليلهم حديث أبي موسى المتقدم. وهي تؤخذ من الصغير والكبير والمرأة<sup>(٢)</sup>.

أما نصاب العشور بالنسبة للمسلم هو نفسه نصاب الزكاة، أما الذمي ففيه الآراء التالية:

(١) مذهب مالك وأهل الحجاز: يرون أخذ العشور مما قل أو كثر من مال التجارة وهو رأي بعض الحنابلة<sup>(٣)</sup>.

(١) د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين (ص ١٨٥-١٨٦).

(٢) ابن قدامة: المغني (١٠/ ٥٩٤)، ابن مفتاح: شرح الأذهار (١/ ٥٧٧)، أبو عبيد: الأموال (ص ٥٣٥)،

أبو يوسف: الخراج (١٣٣-١٣٤).

(٣) أبو يوسف: الخراج (ص ١٣٧)، أبو عبيد: الأموال (ص ٥٣٥-٥٣٦)، ابن قدامة: المغني (١٠/ ٥٩٤).

(٢) مذهب أهل العراق: لا يؤخذ منهم حتى تبلغ قيمة النصاب في الزكاة أي مائتي درهم وهو أيضاً قول الزيدية<sup>(١)</sup>. وهو الراجح عندي مساواة بالمسلم عملاً بالأصل ما لم يأتي دليل يخالف ذلك؛ فالذميون من أهل الدار كالمسلمين.

(٣) مذهب سفيان وعمر بن عبد العزيز وهو ما رجحه أبو عبيد: أن نصاب الذمي نصف نصاب المسلم ونصاب الحربي ربع نصاب المسلم، وهذا بناء على مقدار أخذ العصور<sup>(٢)</sup>.

(٣) عدد مرات التعشير

جاء في كتاب الأموال لأبي عبيد: «عن ابن زياد بن حدير، أن أباه كان يأخذ من نصراني في كل سنة مرتين، فأتى عمر بن الخطاب، فقال: يا أمير المؤمنين، إن عاملك يأخذ مني العشر في السنة مرتين. فقال عمر: «ليس ذلك له، إنما له في كل سنة مرة». ثم أتاه، فقال: أنا الشيخ النصراني فقال عمر: وأنا الشيخ الحنيف، قد كتبت لك في حاجتك»<sup>(٣)</sup>.

وعلى هذا الرأي (التعشير مرة واحدة) سفيان وأهل العراق ورأي مالك<sup>(٤)</sup> وأهل الحجاز أن تؤخذ من الذميين كلما مروا من مصر إلى مصر ولو عدة مرات في العام.

ورأي أبو عبيد رأياً وسطاً وهو الراجح عند الباحث إن كان المال الثاني هو الذي مر به بعينه في المرة الأولى، لم يؤخذ منه في تلك السنة، ولا من ربحه أكثر من مرة؛ لأن الحق الذي لزمه قد قضا، فلا يقضى حق واحد من مال واحد مرتين، وإن كان مر بهال سواء أخذ منه،

(١) أبو يوسف: الخراج (ص ١٣٧)، أبو عبيد: الأموال (ص ٥٣٥-٥٣٦)، السرخسي: شرح السير الكبير (٢٨٤/٤)، ابن مفتاح: شرح الأزهار (١/٥٧٧).

(٢) يحيى بن آدم: الخراج (ص ١٧٣)، رقم (٦٤٠)، أبو يوسف: الخراج (ص ١٣٧)، أبو عبيد: الأموال (ص ٥٣٧-٥٣٥).

(٣) أبو عبيد: الأموال (ص ٥٣٦).

(٤) أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي: المتقشريح موطأ مالك، دار الكتاب العربي - لبنان، ط ١، سنة ١٣٣٢ هـ (١٧٨/٢).

وإن جدد ذلك في كل عام مرارا إذا كان قد عاد إلى بلاده، ثم أقبل بهال سوى المال الأول لأن المال الأول لا يجزي عن الآخر، ولا يكون في هذا أحسن حالا من المسلم، ألا ترى أنه لو مر بهال لم تؤد زكاته أخذت منه الصدقة، ثم إن مر بهال آخر في عامه ذلك لم تكن أخذت منه الزكاة أنه يؤخذ منه من ماله هذا أيضا؟ لأن الصدقة الأولى لا تكون قاضية عن المال الآخر.

وكان دليله في ذلك عن جرير بن حازم، قال: قرأت كتاب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن أرطاة أن يأخذ العشور، ثم يكتب بها يأخذ منهم البراءة، ولا يأخذ منهم ذلك المال ولا من ربحه زكاة سنة واحدة، ويأخذ من غير ذلك المال إن مر به.

قال أبو عبيد: فحديث عمر هذا هو الذي عدل بين قول أهل الحجاز، وأهل العراق<sup>(١)</sup> ويأخذ العشر الإمام أو من ينبيه بنفس التفصيل الوارد في الخراج، ومصارفه هي مصارف الزكاة بالنسبة للمسلم، ومصارف الخراج والجزية بالنسبة للذمي.

### ثالثا: الضرائب أو الوظائف المالية

#### (١) التعريف

#### \* تعريف الضريبة:

الضريبة عند علماء المالية هي: فريضة إلزامية، يلتزم الفرد بأدائها إلى الدولة تبعا لمقدرته على الدفع، بغض النظر عن المنافع التي تعود عليه من وراء الخدمات التي تؤديها السلطات العامة، وتستخدم حصيلتها في تغطية النفقات العامة<sup>(٢)</sup>.

(١) أبو عبيد: الأموال (ص ٥٣٦).

(٢) د/ حامد دراز: مبادئ الاقتصاد العام، مؤسسة شباب الجامعة - الإسكندرية (ص ٢٥)، د/ رياض

الشيخ: المالية العامة دراسة في الاقتصاد العام والتخطيط المالي ن دار النهضة العربية، بيروت -

١٩٧٤م، (ص ١٤٨).

## \* تعريف الوظائف المالية في الشريعة الإسلامية

الوظائف لغة جمع وظيفة وتأتي بأكثر من معنى فتأتي بمعنى قدر، وبمعنى ألزم، وبمعنى استوعب، وهناك معان كثيرة لا تهم البحث<sup>(١)</sup>

واصطلاحاً: «قدر من المال يفرضه ولي الأمر على المومنين لسد حاجة عامة شرعية بشروط خاصة»<sup>(٢)</sup>.

## (٢) أدلة مشروعية التوظيف

أولاً: القرآن الكريم:

استدل الفقهاء والباحثون في مجال الاقتصاد الإسلامي والمالية على جواز التوظيف بآيات من القرآن منها:

١- قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٧].

وجه الاستلال في قوله تعالى: ﴿وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ﴾.

قال القرطبي: استدل به من قال: إن في المال حقاً سوى الزكاة وبها كمال البر.

وقيل: المراد الزكاة المفروضة، والأول أصح، لما خرجته الدارقطني عن فاطمة بنت قيس قالت قال رسول الله ﷺ: «إن في المال حقاً سوى الزكاة» ثم تلا هذه الآية ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ﴾ إلى آخر الآية.

(١) ابن منظور: لسان العرب (٣٥٨/٩) مادة (وظف).

(٢) د/صلاح الدين عبد الحليم سلطان: سلطة ولي الأمر في فرض وظائف مالية - دراسة فقهية مقارنة (ص ١٧٦).

أخرجه ابن ماجه في سننه والترمذي في جامعه وقال: «هذا حديث ليس إسناده بذلك، وأبو حمزة ميمون الأعور يضعف. وروى بيان وإسماعيل بن سالم عن الشعبي هذا الحديث قوله وهو أصح».

قلت: والحديث وإن كان فيه مقال فقد دل على صحته معنى ما في الآية نفسها من قوله تعالى: ﴿وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ﴾ فذكر الزكاة مع الصلاة، وذلك دليل على أن المراد بقوله: ﴿وَأَتَى أَلْمَالَ عَلَى حُبِّهِ﴾ ليس الزكاة المفروضة، فإن ذلك كان يكون تكراراً، والله أعلم.

واتفق العلماء على أنه إذا نزلت بالمسلمين حاجة بعد أداء الزكاة فإنه يجب صرف المال إليها.

قال مالك رحمته الله: يجب على الناس فداء أسراهم وإن استغرق ذلك أموالهم. وهذا إجماع أيضاً، وهو يقوى ما اخترناه<sup>(١)</sup>.

ثانياً: السنة النبوية:

#### ١ - حديث المصالحة على ثلث ثمار المدينة

«لما اشتد على الناس البلاء بعث رسول الله ﷺ إلى عيينة بن حصن والحارث بن عوف المري وهما قائدا غطفان وأعطاهما ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معها عنه وعن أصحابه، فجرى بينه وبينهم الصلح حتى كتبوا الكتاب ولم تقع الشهادة ولا عزيمة الصلح إلا المراوضة، فلما أراد رسول الله ﷺ أن يفعل ذلك بعث إلى السعدين فذكر لهما ذلك واستشارهما فيه فقالا يا رسول الله أمرنا نحب فاصنعه أم شيئا أمرك الله به ولا بد لنا من العمل به أم شيئا تصنعه لنا فقال بل شيء أصنعه لكم والله ما أصنع ذلك إلا لاني رأيت العرب رمتكم عن قوس واحدة وكالبوكم من كل جانب فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٢/ ٢٤١-٢٤٢).

ما، فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله قد كنا وهؤلاء على الشرك بالله وعبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة واحدة إلا قرى أو يبيعوا، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك وبه نعطيهم أموالنا ما لنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم، فقال النبي ﷺ أنت وذاك فتناول سعد بن معاذ الصحيفة فمحا ما فيها من الكتاب ثم قال ليجهدوا عليها<sup>(١)</sup>.

ووجه الاستدلال بهذه الحادثة أن ثمار المدينة لم تكن كلها ملك للدولة آنذاك، وإنما كانت ملكاً لأهلها، وقد هم الرسول ﷺ بالمصالحة على دفع ثلث الثمار، بل ربما كتب بذلك كتاباً، وذلك درء لمفسدة عامة وهي الخشية من جموع الكفار أن تنتهك الحرمات، وهذا يدل على جواز التوظيف عند الحاجة

٢- أحاديث الحث على الإنفاق الواجب وهي كثيرة أكثفي منها بذكر واحد هو ما جاء في صحيح مسلم بسنده عن المنذر بن جرير عن أبيه قال: كنا عند رسول الله ﷺ في صدر النهار قال فجاءه قوم حفاة عراة مجتاهي النهار أو العباء متقلدي السيوف عامتهم من مضر بل كلهم من مضر فتمعر وجه رسول الله ﷺ لما رأى بهم من الفاقة فدخل ثم خرج فأمر بلال فإذن وأقام فصلي ثم خطب فقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ إلى آخر الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١]، والآية التي في الحشر ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَلَنْظَرُ نَفْسٍ مَا قَدَّمَتْ لِغَنَىٰ وَأَتَّقُوا اللَّهَ﴾ [الحشر: ١٨]، تصدق رجل من ديناره من درهمه من ثوبه من صاع بره من صاع تمره، حتى قال: ولو بشق تمره قال فجاء رجل من الأنصار بصره كادت كفه تعجز عنها بل قد عجزت قال ثم تتابع الناس حتى رأيت كومين من طعام وثياب حتى رأيت وجه رسول الله ﷺ يتهلل كأنه مذهبة فقال رسول الله ﷺ: «من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعمد من غير أن ينقص من أجورهم شيء ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعمد من غير أن ينقص من

(١) ابن كثير: البداية والنهاية (٤/ ١٠٥).



أوزارهم شيء»<sup>(١)</sup>.

وروجه الدلالة أن الإنفاق هنا كان لأمر واجب، وهو شدة حاجة القوم للمال، لما بدا عليهم من أثر الفاقة «ولو لم يكن غير هذا الحديث دليلاً لكفى لكننا نجد غيره كثير»<sup>(٢)</sup>.  
أما ما جاء عن النبي ﷺ من حديث فاطمة بنت قيس المشهور وهو: «ليس في المال حق سوى الزكاة»<sup>(٣)</sup>، فالرواية الأخرى هي الأصح.

(١) صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب الحث على التصديق ولو بشق ثمرة أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار، رقم (١٠١٧)، (٢/٧٠٤)، و(عجائب النوار) أي لابسها خارقين أو ساطعاً مقررين يقال اجتبت القميص أي دخلت فيه والنار جمع نمرة وهي ثياب صوف فيها تنمير وقبل هي كل شملة مخططة من مآزر الأعراب كأنها أخذت من لون النمر لما فيها من السواد والبياض أراد أنه جاء قوم لابسوا أزور مخططة من صوف (العباء) بالمد ويفتح العين جمع عباءة وعباية لغتان نوع من الأكسية (فتعمر) أي تغير (كومين) هو يفتح الكاف وضمها قال القاضي ضبطه بعضهم بالفتح وبعضهم بالضم قال ابن سراج هو بالضم اسم لما كوم وبالفتح المرة الواحدة قال والكومة بالضم الصبرة والكوم العظيم من كل شيء والكوم المكان المرتفع كالرابية قال القاضي فالفتح هنا أولى لأن مقصوده الكثرة والتشبيه بالرابية (يتهلل) أي يستنير فرحاً وسروراً. النووي: شرح صحيح مسلم (١٠٣/٧).

(٢) د/ محمد بلتاجي حسن: الملكية الفردية في النظام الاقتصادي الإسلامي، مكتبة الشباب، ١٩٨٢م (ص ٢٨٧)، د/ صلاح سلطان: مرجع سابق من (ص ١٨٠-٢٢٠).

(٣) يعزى هذا الحديث إلى رواية ابن ماجه، كتاب الزكاة، باب ما أدى زكاته فليس بكنز، رقم (١٧٨٩)، ولكن قال النووي في المجموع عنه: إنه حديث ضعيف جداً لا يعرف -النووي: شرح صحيح مسلم (٣٣٢/٥). وقبلة قال البيهقي في هذا الحديث: يرويه أصحابنا في التعاليق، ولست أحفظ فيه إسناداً. السنن الكبرى: (٨٤/٤). واعتراض الحافظ العراقي عليه برواية ابن ماجه له في سننه بهذا اللفظ، وذكر ابنه الحافظ أبو زرعة: أنه عند ابن ماجه يلفظ: «في المال حق سوى الزكاة» كما هو عند الترمذي، وفي بعض نسخ ابن ماجه: «ليس في المال حق سوى الزكاة». الحافظ العراقي: طرح الشريب: (١٨/٤)، ومعنى هذا: أن «ليس» زيدت في الحديث عن طريق النسخ، وشاع الخطأ بعد.

كما بين ذلك أيضاً العلامة الشيخ أحمد شاکر -رحمه الله- في التعليق على الأثر (٢٥٣٠) من تفسير الطبري: (٣/٣٤٣-٣٤٤) طبع المعارف، ومما استدلل به على وقوع هذا الخطأ في ابن ماجه ما يلي:

كم هو مبين في الهامش، وهي «إن في المال لحقاً سوى الزكاة»، وقد قال ابن تيمية جمعاً بين الحديثين: «ليس في المال حق سوى الزكاة»: «أي ليس فيه حق يجب بسبب المال سوى الزكاة، وإلا ففيه واجبات بغير سبب المال، كما تجب النفقات للأقارب والزوجة والرقيق والبهائم، ويجب حمل العاقلة، وقضاء الديون، ويجب الإعطاء في النائية، ويجب إطعام الجائع وكسوة العاري فرضاً على الكفاية، إلى غير ذلك من الواجبات المالية، لكن بسبب عارض والمال شرط وجوبها، كالاستطاعة في الحج، فإن البدن سبب الوجوب، والاستطاعة شرط، والمال في الزكاة هو السبب، والوجوب معه، حتى لو لم يكن في بلده من يستحقها حملها إلى بلد أخرى، وهي حق وجب لله تعالى»<sup>(١)</sup>.

### (٣) أقوال الفقهاء في مسألة التوظيف

عرف فقهاء الشريعة الإسلامية توظيف الأموال على الأغنياء - عند الحاجة - وقرروا جواز ذلك، وفيما يلي نصوص عن بعض الأئمة الفقهاء:

\* رأي الغزالي:

قال الإمام الغزالي رحمته الله<sup>(٢)</sup>: «إذا خلت أيدي الجنود من الأموال، ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر، ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لحيف دخول

١- رواية الطبري للأثر - (٢٥٢٧) من نفس طريق يحيى بن آدم التي رواه منها ابن ماجه، ونصه: «إن في المال لحقاً سوى الزكاة».

٢- نسب ابن كثير في تفسيره الحديث للترمذي وابن ماجه معاً، ولم يفرق بين روايتهما، وكذلك صنع النابلسي في ذخائر الموارث ١١٦٩٩: إذ نسب إليها حديثاً واحداً.

٣- قول البيهقي، كما تقدم: لست أحفظ فيه إسناداً، ولو كان في ابن ماجه على هذا اللفظ لما قال ذلك إن شاء الله. أهـ. ومثله قول النووي: لا يعرف وهذا التحقيق أصوب وأولى من وصف الحديث بالاضطراب، لروايته من طريق واحدة بلفظين متافين، كما هو الشائع.

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٣١٦/٧).

(٢) الغزالي: المستصفى (ص ١٧٨).

العدو بلاد الإسلام، أو خيف ثوران الفتنة من أهل العرامة في بلاد الإسلام فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند؛ لأننا نعلم أنه: إذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين، وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يخطر به من نفسه وماله لو خلت خطة الإسلام من ذي شوكة، يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور. وما يشهد لهذا: أن لولي الطفل عمارة القنوات، وإخراج أجره الطيب وثمان الأودية، وكل ذلك تنجيز لتوقع ما هو أكثر منه.

\* رأي الجويني<sup>(١)</sup>:

وقد نص على ذلك أيضاً إمام الحرمين الجويني، وهو شيخ الغزالي، في كتابه «الغياثي»، فقال: «إذا صغرت يد راعي الرعية عن الأموال، لحاجات ماسة، فلا يخلو الحال من ثلاثة أنحاء:

الأول: أن يطأ الكفار ديار الإسلام - والعياذ بالله - فقد اتفق حملة الشريعة قاطعة على أنه يتعين على المسلمين أن يخفوا إلى مدافعتهم زرافات ووحداً. وإذا كان هذا دين الأمة ومذهب الأئمة، فأى مقدار للأموال في هجوم أمثال هذه الأحوال، لو مست إليها الحاجة؟! وأموال الدنيا لو قوبلت بقطرة دم لم تعد لها، ولم توازنها، فيجب على الأغنياء في هذا القسم أن يبذلوا فضلات أموالهم، حتى تنجلي هذه الداهية، وتنكف الفتنة المارقة الطاغية.

والثاني: أن لا يطأ الكفار ديار الإسلام، ولكننا نحاذر ذلك ونستشعره، لانقطاع موارد الأموال واختلال الأحوال، فلا يحل تأخير النظر للإسلام والمسلمين إلى اتفاق استجراء الكافرين، والدفع أهون من الرفع، وأموال العالمين لا تقابل غائلة وطأة الكفار قرية من قرى المسلمين، فليلحق هذا القسم بها تقدم.

وأما القسم الثالث: وهو أن لا نخاف من الكفار هجوماً، لا خصوصاً في بعض الأقطار، ولا عموماً، لكن الانتهاض للغزو والجهاد يقتضي مزيد عتاد واستعداد، فللإمام أن يكلف الأغنياء من فضلات الأموال ما تحصل به الكفاية والغناء، فإن إقامة الجهاد فرض على العباد.

(١) الجويني: غياث الأمم (ص ١٩٦ - ٢٠٢).

ثم يضع إمام الحرمين ضوابط لهذا التدخل فيقول:

«ليس للإمام في شيء من مجاري الأحكام أن يتهمج ويتحكم، فعل من يتشهى ويتمنى، ولكنه يبنى أموره كلها على وجه الرأي والصواب، في كل باب، والأمر في أخذ الأموال يجري على هذه الأحوال. فليشر على أغنياء كل صقع بأن يبدلوا من المال ما يقع به الاستقلال.

فإذا عسر التبليغ إلى الاستيعاب، ورأى في وجه الصواب أن يخصص أقواماً، ثم يجعل الناس في ذل كفتات، فيستأدي عند كل ملعة من فرقة أخرى وأمة - اتبع في ذلك كله أوامره - واجتنب زواجه. ثم ليكن في ذلك على أكمل نظر، وأسد فكر وعبر... فإذا اقتضى الرأي تعيين أقوام على التخصيص تعرض لهم على التخصيص، ونظر إلى من كثر ماله وقل عياله، وقد يتخير من خيف عليه من كثرة ماله أن يطفى، ولو ترك لفسد، ولو غرض من غلوانه قليلاً لأوشك أن يقتصد».

\* رأي الشاطبي: وقال الإمام الشاطبي رحمته الله في كتابه النفيس «الاعتصام»: <sup>(١)</sup> «إذا قررنا إماماً مطاعاً مفتقراً إلى تكثير الجنود لسد حاجات الثغور وحماية الملك المتسرع الأقطار، وخلا بيت المال، وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم، فللإمام - إذا كان عدلاً - أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال إلى أن يظهر مال بيت مال المسلمين، ثم إليه ينظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك، كيلا يؤدي تخصيص الناس به إلى إيجاش القلوب، وذلك يقع قليلاً من كثير - بحيث لا يحيف بأحد - ويحصل المقصود.

وإنما لم ينقل مثل هذا عن الأولين؛ لاتساع مال بيت المال في زمانهم، بخلاف زماننا (زمان الشاطبي)؛ فإن القضية فيه أخرى، ووجه المصلحة هنا ظاهر، فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك النظام لبطلت شوكة الإمام، وصارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار.

وإنما نظام ذلك كله شوكة الإمام مع عدله، فالذين يحذرون من الذواهي لو تنقطع عنهم الشوكة - يستحقرون بالإضافة إليها أموالهم كلها - فضلاً عن اليسير منها، فإذا عورض هذا

(١) الشاطبي: الاعتصام، دار الحديث - القاهرة تحقيق سيد إبراهيم (ص ٣٦٩) وما بعدها.

الضرر العظيم بالضرر اللاحق لهم بأخذ بعض أموالهم، فلا يتمارى في ترجيح الثاني على الأول، وهو مما يعلم من مقصود الشرع قبل النظر في الشواهد.

ثم قال: «والملاءمة الأخرى أن الأب في طفله أو الوصي في يتيمة، أو الكافل فيمن يكفله مأمور برعاية الأصلح له، وهو يصرف ماله إلى وجوه من النفقات أو المؤن المحتاج إليها، وكل ما يراه سبباً لزيادة ماله - مال الطفل أو القاصر - أو حراسته من التلف جاز له بذل المال في تحصيله. ومصلحة الإسلام عامة لا تنقاصر عن مصلحة طفل، ولا نظر إمام المسلمين يتقاعد عن نظر واحد من الأحاد في حق مجبوره.

فهذه ملاءمة صحيحة، إلا أنها في محل ضرورة، فتقدر بقدرها، فلا يصح هذا الحكم إلا مع وجودها. . . وهذه المسألة نص عليها الغزالي في مواضع من كتبه، وتلاه في تصحيحها ابن العربي في أحكام القرآن. وشرط جواز ذلك كله عندهم عدالة الإمام، وإيقاع التصرف في أخذ المال وإعطائه على الوجه المشروع».

\* رأي ابن حزم:

ومن عرض لهذه المسألة، وأيدها بالنصوص الشرعية والحجج القوية الإمام ابن حزم في كتابه العظيم «المحلّى»، فقال: وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقراتهم، ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم، ولا في سائر أموال المسلمين ما يقوم بهم، فيقام لهم بها يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكتفون من المطر والصيف والشمس وعيون المارة.

برهان ذلك: قول الله تعالى: ﴿وَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمَسْكِينِ وَآبَى السَّبِيلِ﴾ [الاسراء: ٢٦]، وقال تعالى: ﴿وَيَا أُولَ الَّذِينَ إِحْسَنًا وَبِذَى الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنُبِ وَآبَى السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٣٦]، فأوجب تعالى حق المساكين وابن السبيل وما ملكت اليمين مع حق ذي القربى، وافترض الإحسان إلى الأبوين وذوي القربى والمساكين والجار وما ملكت اليمين، والإحسان يقتضي كل ما ذكرناه،

ومنتعه إساءة بلا شك.

وعن رسول الله ﷺ: «من لا يرحم الناس لا يرحمه الله»<sup>(١)</sup>.

قال أبو محمد (ابن حزم): ومن كان على فضلة ورأى أخاه المسلم جائعاً عريان ضائعاً فلم يُغثه فما رحمه بلا شك. . وقد قال ﷺ: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه...»<sup>(٢)</sup>، ومن تركه يجوع ويعرى -وهو قادر على إطعامه- فقد أسلمه.

والنصوص من القرآن، والأحاديث الصحاح في هذا تكثر جداً<sup>(٣)</sup>. ويذهب ابن حزم إلى أن المسلم لا يعتبر مضطراً لأكل لحم الميتة أو الخنزير وهو يجد طعاماً فاضلاً عن حاجة أخيه، وله أن يقاتل للحصول على هذا الفضل، فيقول: «ولا يحل لمسلم اضطر أن يأكل لحم خنزير أو ميتة وهو يجد طعاماً فيه فضل عن صاحبه لمسلم أو لذمي؛ لأن فرضاً على صاحب الطعام إطعام الجائع فإذا كان ذلك فليس بمضطر إلى الميتة ولا إلى الخنزير». «وله أن يقاتل عن ذلك، فإن قُتل فعلى قاتله القود، وإن قتل المانع فإلى لعنة الله؛ لأنه منع حقاً، وهو طائفة باغية؛ قال تعالى: ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ٤٩]، وما منع الحق باغٍ على أخيه الذي له الحق، وبهذا قاتل أبو بكر الصديق مانع الزكاة»<sup>(٤)</sup>.

وقال ابن عابدين من الأحناف: «وتصح الكفالة بها أي بالنائبة سواء كانت بحق ككرى النهر المشترك للعامة، وأجرة الحارس للمحلة المسمى بديار مصر الخفير، وما وظف للإمام ليجهز به الجيوش وفداء الأسارى بأن احتاج إلى ذلك ولم يكن في بيت المال شيء فوظف على الناس ذلك والكفالة به جائزة اتفاقاً»

(١) أخرجه مسلم في الفضائل، (٤/١٨٠٨-١٨٠٩).

(٢) قطعة من حديث أخرجه مسلم في البر والصلة والآداب، (٤/١٩٨٦).

(٣) المحلى لابن حزم، (٦/١٥٦) وما بعدها.

(٤) ابن حزم: المحلى: (٦/١٥٩).

وقال أبو جعفر البلخي: ما يضر به السلطان على الرعية مصلحة لهم يصير ديناً واجباً وحقاً مستحقاً كالخراج، وقال مشايخنا: وكل ما يضر به الإمام عليهم لمصلحة لهم فالحجوب هكذا، حتى أجزه الحراسين لحفظ الطريق واللصوص ونصب الدروب وأبواب السكك، وهذا يعرف ولا يعرف خوف الفتنة<sup>(١)</sup>.

ثم قال قلت: وينبغي تقييد ذلك بما إذا لم يوجد في بيت المال ما يكفي لذلك<sup>(٢)</sup>.

وقال الإمام محمد بن الحسن: «وعلى هذا لو أراد الإمام أن يجهز جيشاً فإن كان في بيت المال سعة فينبغي له أن يجهزهم بهال بيت المال ولا يأخذ من الناس شيئاً، وإن لم يكن في بيت المال سعة كان له أن يتحكم على الناس بما يتقوى به الذين يخرجون إلى الجهاد. لأنه نصب ناظرهم، وتما النظر في ذلك»<sup>(٣)</sup>.

وبناءً على هذه النصوص أجاز الفقهاء المحدثون فرض ضرائب جديدة عند الحاجة إلى ذلك، فقد سئل الشيخ أبو الأعلى المودودي رحمته الله: ما هي وسائل الدخل للحكومة الإسلامية، والمعروف عامة أنه لا ضريبة في الإسلام إلا الزكاة والجزية والخراج؟

فقال: «من الخطأ القول: إنه لا يجوز في الإسلام أن نفرض ضريبة لسد نفقات الحكومة، وكذلك لا يصح أن يقال: إن الزكاة هي ضريبة توضع على الناس لتسد بها نفقات الحكومة، إنها الزكاة مال من أموال التأمين الاجتماعي. يؤخذ من الأغنياء ليرد إلى من يستحق من الفقراء، أما حاجات الحكومة فما هي إلا حاجات الجمهور أنفسهم، فكل ما يطالبون به

(١) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين (٣٦٨/٢).

(٢) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين (٣٦٨/٢).

(٣) السير الكبير للشيباني (١٣٩/١)، وهناك كثير من أهل العلم يطول المقام يذكر آرائهم أمثال الماوردي في مواضع مختلفة من كتابه الأحكام السلطانية، والسرخسي في المبسوط، وابن العربي في أحكام القرآن، والقرطبي، وفتوى العز بن عبد السلام لقطر وغيرهم.

الحكومة من واجبه أن يكتبوا لها من الأموال ما تحقق به مطالبهم<sup>(١)</sup>.

#### (٤) الشروط والضوابط:

وبذلك تحدد للباحث المجال الذي تعمل فيه هذه النصوص السابقة، ومدى مشروعية هذه الفرائض أو الضرائب، إلا أن ذلك ليس موكولاً إلى هوى الحكام وشهواتهم، ليفرضوا على الرعية ما تنوء به الكواهل من الواجبات التي تدخل إلى خزائن المترفين منهم والمترهلين باسم المصلحة العامة، كما أنه لا يجوز فرض هذه الضرائب والخزينة في غنى عنها؛ لذلك وضع العلماء شروطاً لا بد من توافرها حتى يصح القول بمشروعية هذه الضرائب، ومن هذه الشروط:

١- أن تكون هذه الضرائب أمراً استثنائياً تدعو إليه المصلحة العامة للمجتمع، وتدبيراً مؤقتاً، حسبما تدعو إليه الضرورة التي تقدر بقدرها، ينتهي ويزول بزوال العلة والحاجة.

٢- أن يكون الحاكم الذي يفرض هذه الضرائب، تجب طاعته، ليكون في هذا ضمان لعدم الظلم والمفسد، ولتحقيق العدل.

٣- أن لا يكون هناك في بيت المال والخزينة العامة ما يكفي لسد هذه الحاجات، ولا يتنظر أو يرجى أن يكون شيء من ذلك، نظراً للظروف الطارئة، وأن يرد الحاكم وحاشيته ما عندهم من أموال فائضة إلى بيت مال المسلمين.

٤- أن يقع التصرف في جباية المال وإنفاقه على الوجه المشروع.

٥- كما يشترط أن تكون أحكام الشرع في تلك الحال نافذة كما يجب، وحدوده مقامة كما يرضى، وأن تكون الوظائف في جهاز الحكم بقدر الحاجة، لا تزيد عليها<sup>(٢)</sup>.

(١) نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون للمودودي، (٣١٢-٣١٣).

(٢) ينظر بالتفصيل هذه الشروط والوقائع التاريخية ونصوص العلماء في: الغياثي للجويني، (١٩٦) وما بعدها،

والاعتصام للشاطبي، (ص ٣٦٩)، واشتراكية الإسلام للدكتور مصطفى السباعي، (ص ١٢٣)، د/

صلاح سلطان: مرجع سابق (ص ٣٠٨) وما بعدها، حيث أوفى جوانب الموضوع بحثاً.



## تعقيب على المبحث:

بعد عرض الواجبات المالية التي أوجبتها الشريعة الإسلامية على مواطني الدولة الإسلامية تبين للباحث:

١ - أن من هذه الواجبات ما له صبغة دينية سياسية؛ لأنه يتصل بالإسلام بوصفه ديناً ودولة، وذلك ما يشير إليه سهماء: ﴿وَالْمَوْلَافَةَ قُلُوبِهِمْ﴾، ﴿وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾. في واجب الزكاة الذي يلتزم به المواطن المسلم تدينا لله أولاً، ومساهمة في تقوية المجتمع المسلم بكل تنوعاته ثانياً.

إن هذين المصرفين يقتضيان أن تكون لهذا الدين جماعة ودولة، تجمع الزكاة من أرباب الأموال، ثم تنفق منها على نشر فكرتها، والدفاع عن حوزتها، وذلك بتأليف القلوب على دين الدولة ودعوة الشعوب إليه، هذا إلى جانب الأهداف ذات الصبغة الاجتماعية، كمساعدة ذوي الحاجات والأخذ بأيدي الضعفاء من فقراء ومساكين وغارمين وأبناء سبيل. فإن مساعدة هؤلاء تؤثر فيهم بوصفهم أفراداً، وتؤثر في المجتمع كله باعتباره كياناً متماسكاً.

وبذلك تعد الزكاة أول تشريع منظم في سبيل ضمان اجتماعي لا يعتمد على الصدقات الفردية التطوعية. بل يقوم على مساعدات حكومية دورية منتظمة، مساعدات غايتها تحقيق الكفاية لكل محتاج: الكفاية في المطعم والملبس والسكن وسائر الحاجات، لنفس الشخص ولمن يعوله في غير إسراف ولا تقتير.

فلا يجانبني الصواب إذن إذا قلت إن مواطنة الإسلام تؤدي إلى تحقيق البناء في المجتمع، والطمأنينة فيه، لأن مجتمع المسلمين مجتمع متماسك متكافل متضامن.

٢ - أن هذه الواجبات تحققت فيها جميع مزايا الضرائب التي تخيلها علماء الاقتصاد الوضعي، وعجزوا عن تطبيقها واقعا يحقق أمان المجتمع ورفاهيته. فقد وضعوا أربع قواعد وهي العدالة واليقين والملاءمة والاقتصاد.

فمعنى العدالة أن يتحمل كل ممول على قدر ماله واحتياجاته، فإذا نظرت إلى الواجبات السابقة تجد أن قاعدة العدالة منطبقة عليها بلا شك، فالزكاة تشريع رباني ﴿وَمَا رُكَّ بِظُلْمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [نصت: ٤٦] وأهم ملامح العدالة فيها أن الله حدد نصاباً معيناً إذا بلغه المال وجبت فيه الزكاة، فقد يتساوى اثنان في مقدار المال، ولكنها قد تجب على شخص ولا تجب على الآخر، وذلك حسب ظروف كل منهما، فقد يكون أحدهما عائلاً لا يتبقى له شيء بعد نصاب آخر الحول فيعفى من الزكاة، مراعاة لذلك الظرف الطارئ.

وكذلك الجزية والخراج والعشور كما مر بنا، يراعى فيها الرفق وأحوال أهلها من حيث الكفاية في سائر الحاجات. ولا تؤخذ تلك الواجبات من أحسن شيء في المال بل تؤخذ من أوسطه مراعاة لحق صاحب المال، فتراعى مصلحة الغني والفقير في آن واحد، وكذلك مصلحة الفرد والدولة.

واليقين معرفة مقدار ما يؤخذ من المال، وقد حددت الشريعة الإسلامية النسب المقررة في كل واجب سبق ذكره.

والملاءمة ومعناها الجباية في وقت يسهل على مخرجها أن يدفعها، فمعظم الواجبات يقدر لها نهاية العام أو أوله، والخراج وقت الحصاد، والعشور مالها حاضر في وقت الدفع لأنها أموال تجارة.

والاقتصاد يقصد به أن تكون نفقات جباية الأموال قليلة لا تلتهم ما جمع، وجميع ما سبق لا يدفع صاحبه إلى التهرب مما يزيد من أعباء الجباية، والأخذ من جنس المال يسهل دفع المال، لأن التحويل يؤدي إلى مزيد من الجهد.

٣- بذلك تكون الشريعة الإسلامية قد وضعت أرقى التشريعات التي تحترم الإنسان بغض النظر عن تصنيفه، بل بوصفه خلقا كرمه الله، فما تفرضه من واجبات مالية، ليس مقصوده جباية الأموال، بل يظل الهم منصرفا إلى جلب المصالح ودرء المفسد، والدعوة إلى الله، بالرفق بالناس مسلمين وذميين، وتعليلات الفقهاء التي ساقها الباحث من قبل تدل على ذلك، فما يؤخذ من الذمي ليس طمعا فيه بل ليخالطوا المسلمين، فيتأملوا محاسن الشريعة.

### المبحث الثالث

#### الواجبات العسكرية

من أهم مقتضيات المواطنة الصادقة، الذود والدفاع عن الأوطان والتهيؤ لذلك إذا دامها عدو أو أرادها أحد بسوء، وكان من عدالة الإسلام أن وزع التكاليف والواجبات الوطنية بالعدل والمساواة بين كل أبنائه كإخراج الزكاة وأداء الخراج والدفاع عن الدولة ودفع الجزية. . . الخ. فكان على رأس واجبات الفرد المسلم نحوها إخراج زكاة أمواله والدفاع عنها بل وحتى على من فيها من باقي المواطنين من العاجزين وأهل الذمة وكان على رأس واجبات أهل الذمة اتجاه الدولة دفع الجزية والخراج.

لقد كانت الدولة الإسلامية في صدرها الأول خالصة في جماعة المسلمين في رقعة جغرافية محددة إذا ما قورنت بما أصبحت عليه فيما بعد مترامية الأطراف، فكان اهتمامها الأول آنذاك هو نشر الدعوة الإسلامية وصد العدوان ورد المحاربين الغزاة لها من البلاد المجاورة، فكان الجهاد في سبيل الله أحد شعارات هذه العصبة المؤمنة في المدينة المنورة. فكان تقسيم العمل العسكري عند الفقهاء إلى قسمين جهاد دفع، وجهاد طلب وفيما يلي بيان ذلك في إطار قضية البحث.

## المطلب الأول: مفهوم الجهاد ومشروعيته

أولاً: تعريف الجهاد

\* المعنى اللغوي:

قال الراغب في مفردات القرآن: (الْجَهْدُ وَالْجُحْدُ: الطاقة والمشقة. وقيل الْجَهْدُ بالفتح: المشقة، وَالْجُحْدُ: الوَسْعُ)<sup>(١)</sup>.

وقال ابن حجر: (والجهاد بكسر الجيم: أصله لغة: المشقة)<sup>(٢)</sup>.

\* المعنى الشرعي:

يدور المعنى الشرعي عند أغلب الفقهاء: على قتال المسلمين للكفار بعد دعوتهم إلى الإسلام أو الجزية ثم إبانهم

فهو عند الأحناف: (بذل الوسع والطاقة بالقتال في سبيل الله عز وجل بالنفس والمال واللسان أو غير ذلك أو المبالغة في ذلك)<sup>(٣)</sup>.

وبأنه: (الدعاء إلى الدين الحق وقاتل من لم يقبله)<sup>(٤)</sup>.

وعند المالكية هو: (قتال مسلم كافراً غير ذي عهد لإعلاء كلمة الله تعالى)<sup>(٥)</sup>.

وعند الشافعية كما قال الحافظ ابن حجر: (وشرعاً: بذل الجهد في قتال الكفار)<sup>(٦)</sup>.

(١) الراغب الأصفهاني: مفردات القرآن، تحقيق صفوان داودي، دار القلم، دمشق، الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، (١/٢٧١).

(٢) ابن حجر: فتح الباري (٣/٦).

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع (٥٧/٦).

(٤) ابن عابدين: حاشية رد المحتار (٢٩٦/٤).

(٥) الشرح الصغير على أقرب المسالك (٢٦٧/٢).

(٦) ابن حجر: فتح الباري (٣/٦).

وعند الحنابلة: (قتال الكفار خاصة)<sup>(١)</sup>.

وكل هذه التعريفات يُرى أنها قد حصرت الجهاد في قتال الكفار، وهذا هو تعريف الجهاد عند الإطلاق. وهناك أنواع أخرى قد أطلق عليها الشارع اسم الجهاد مع خلوها من القتال كجهاد المنافقين، وجهاد النفس.

ثانياً: حكم الجهاد وأدلة مشروعيته

الجهاد فرض في الجملة، والدليل على فرضيته قوله عز وجل: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦]، وقوله تعالى: ﴿أَنفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٤١]، وقوله ﷺ: «الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال»<sup>(٢)</sup>.

والمراد -والله أعلم- أنه فرض باق، لأن المضي معناه التّفاذ، والتّفاذ إنّما هو في الفرض من الأحكام، فإنّ التدب والإباحة لا يجب فيهما الامتثال والتّفاذ. وقد نقل عن ابن عبد البر أنّ الجهاد فرض كفاية مع الخوف، وناقلة مع الأمن.

ثم اختلف القائلون بالفرضية: فذهب الجمهور إلى أنّه فرض على الكفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقي لحصول المقصود وهو كسر شوكة المشركين، وإعزاز الدين. قال ابن رشد: فأجمع العلماء على أنها فرض على الكفاية لا فرض عين إلا عبد الله بن الحسن فإنه قال إنها تطوع.

ومعنى الكفاية في الجهاد أن ينهض إليه قوم يكفون في جهادهم، إمّا أن يكونوا جندا لهم دواوين من أجل ذلك، أو يكونوا أعدوا أنفسهم له تطوعاً بحيث إذا قصدهم العدو حصلت المنفعة بهم، ويكون في الثّغور من يدفع العدو عنها. وفرض الكفاية: ما قصد حصوله من غير شخص معيّن، فإن لم يوجد إلا واحد تعيّن عليه، كردّ السلام، والصّلاة على الجنّاة. فإذا لم

(١) شرح منتهى الإرادات (١/٦١٧).

(٢) سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في الغزو مع أئمة الجور، (٢/٢٢).

يقم بالواجب من يكفي، أثم الناس كلهم. واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

واستدلوا كذلك بقوله تعالى: ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحَسَنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٥].

واستدلوا لذلك بأن الجهاد ما فرض لعينه، وإنما فرض لإعزاز دين الله، ودفع الشر عن العباد. والمقصود أن يأمن المسلمون، ويتمكنوا من القيام بمصالح دينهم ودنياهم. فإذا اشتغل الكل بالجهاد لم يتفرغوا للقيام بمصالح دنياهم.

وقد كان رسول الله ﷺ تارة يخرج، وتارة يبعث غيره، حتى قال: «والذي نفسي بيده، لولا أن رجالا من المؤمنين لا تطيب أنفسهم أن يتخلفوا عني، ولا أجد ما أحلهم عليهم، ما تخلفت عن سرية تغدو في سبيل الله»<sup>(١)</sup>.

فهذا يدل على أن القاعدين غير آتمين مع جهاد غيرهم، فقد وعد الله كلا الحسنى، والعاصي لا يوعدها، ولا تفاضل بين مأجور ومأزور. وروى أبو سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ بعث إلى بني لحيان، وقال: ليخرج من كل رجلين رجل، ثم قال للقاعدين: أياكم خلف الخارج في أهله وماله بخير كان له مثل نصف أجر الخارج<sup>(٢)</sup>.

وقول الرسول ﷺ: «من مات ولم يغز، ولم يحدث نفسه بالغزو، مات على شعبة من نفاق»<sup>(٣)</sup>. وأن القاعدين الموعودين بالحسنى كانوا حراساً، أي كانوا من هذين كذلك.

(١) سنن النسائي الكبرى: كتاب الجهاد، تمحي القتل في سبيل الله، (٣/٢٢).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، فضل إعانة الغازي في سبيل الله بمركوب وغيره وخلافته في أهله بخير، (٣/١٥٠٥)، رقم (١٨٩٦).

(٣) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب ذم من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو، (٣/١٥١٧)، رقم (١٩١٠).

متى يصير الجهاد فرض عين؟

ذهب جمهور الفقهاء<sup>(١)</sup> إلى أنه يصير الجهاد فرض عين في كل من الحالات الآتية:

أ- إذا التقى الزحفان، وتقابل الصفان، حرّم على من حضر الانصراف، وتعيّن عليه المقام، لقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا﴾ إلى قوله: ﴿وَأَصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٥-٤٦].

ب- إذا هجم العدو على قوم بغتة، فيتعيّن عليهم الدّفع ولو كان امرأة أو صبياً، أو هجم على من بقرهم، وليس لهم قدرة على دفعه، فيتعيّن على من كان بمكان مقارب لهم أن يقاتلوا معهم إن عجز من فاجأهم العدو عن الدّفع عن أنفسهم، وحلّ التّعين على من بقرهم إن لم يخشوا على نساتهم ويؤتاهم من عدوّ يشاغلهم بمعاونة من فاجأهم العدو، وإلا تركوا إعاتتهم.

وعند الشّافعية<sup>(٢)</sup> يعتبر من كان دون مسافة القصر من البلدة كأهلها، ومن على المسافة يلزمه الموافقة بقدر الكفاية إن لم يكف أهلها، ومن يليهم.

وأما من لم يفاجأهم العدو فلا يتعيّن عليهم، يستوي في ذلك المقلّ منهم والمكثر.

ومعناه: أنّ التّفير يعمّ جميع النّاس ممن كان من أهل القتال حين الحاجة لمجيء العدو إليهم، ولا يجوز لأحد التّخلّف إلاّ من يحتاج إلى تخلّفه لحفظ المكان والأهل والمال، ومن يمنعه الأمير من الخروج، أو من لا قدرة له على الخروج أو القتال. وقد ذمّ الله تعالى الذين أرادوا الرجوع إلى منازلهم يوم الأحزاب فقال: ﴿وَسْتَغْنِي فَرِيقٌ مِّنْهُمْ أَلَنِي يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾ [الأحزاب: ١٣].

(١) ابن قدامة: المغني (٣٥٩/١٠)، الكاساني: بدائع الصنائع (٥٧/٦)، ابن رشد: بداية المجتهد

(١/٥٠٢)، النووي: روضة الطالبين، كتاب السير.

(٢) الشراييني: مفتي المحتاج (٤/٢٢٠).



ج- إذا استنفر الإمام قوما لزمهم النفي معه إلا من له عذر قاطع، لقول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتَاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَوةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَّعَ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [التوبة: ٣٨].

وقال النبي ﷺ: «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا». وذلك لأن أمر الجهاد موكول إلى الإمام واجتهاده، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك.

ونص المالكية<sup>(١)</sup> على أنه يتعين الجهاد بتعيين الإمام ولو لصبي مطبق للقتال أو امرأة، وتعين الإمام إلجاءه إليه وجبره عليه، كما يلزم بما فيه صلاح حاله، لا بمعنى عقابه على تركه، فلا يقال: إن توجه الوجوب للصبي خرق للإجماع.

## المطلب الثاني: أنواع الجهاد العسكري وشروط وجوبه

### أولاً: أنواع الجهاد العسكري

الجهاد مع الكفار ينقسم إلى قسمين: جهاد الدفع، وجهاد الطلب.

أما جهاد الدفع: وهو جهاد الصائل والمعتدي - سواء كان فرداً أو طائفة - ومنعه من فتنه المسلمين في دينهم والاعتداء على الأنفس والأعراض أو الاستيلاء على بلاد المسلمين.

وهذا القسم من الجهاد فرض عين على كل مسلم مكلف قادر؛ وذلك عندما يهاجم الكفار المسلمين في عقر دارهم أو يحصل الاعتداء من الصائل على مال المسلم أو عرضه، أو نفسه، وقد يكون الصائل كافراً أو عارباً مسلماً، وفي هذا يقول الرسول ﷺ: «من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون حرمة فهو شهيد»<sup>(٢)</sup>.

(١) أبو البركات الدردير: الشرح الكبير (١٧٤/٢).

(٢) أبو داود: (٢٤٦/٤)، وابن ماجه: (٦٨١/٢)، وقد روى شطره الأول البخاري: (٢٤٨٠).

وعن مدافعة الصائل يقول شيخ الإسلام رحمه الله <sup>(١)</sup>: وهذا الذي تسميه الفقهاء «الصائل» وهو الظالم بلا تأويل ولا ولاية، فإذا كان مطلوبه المال جاز دفعه بما يمكن، فإذا لم يندفع إلا بالقتال قوتل، وإن ترك القتال وأعطاهم شيئاً من المال جاز، وأما إذا كان مطلوبه الحرمة - مثل أن يطلب الزنا بمحارم الإنسان أو يطلب من المرأة، أو الصبي المملوك أو غيره الفجور به - فإنه يجب عليه أن يدفع عن نفسه بما يمكن، ولو بالقتال، ولا يجوز التمكين منه بحال؛ بخلاف المال فإنه يجوز التمكين منه؛ لأن بذل المال جائز، وبذل الفجور بالنفس أو بالحرمة غير جائز. وأما إذا كان مقصوده قتل الإنسان، جاز له الدفع عن نفسه. وقد عد شيخ الإسلام مدافعة الصائليين ومقاتلة المحاربين من المسلمين من أنواع الجهاد في سبيل الله عز وجل وذلك بقوله: «لا يحل للسلطان أن يأخذ من أرباب الأموال جعلاً على طلب المحاربين وإقامة الحد، وارتجاع أموال الناس منهم، ولا على طلب السارقين لا لنفسه ولا للجنود الذين يرسلهم في طلبهم، بل طلب هؤلاء من نوع الجهاد في سبيل الله فيخرج فيه جند المسلمين كما يخرج في غيره من الغزوات التي تسمى (البكار) وينفق على المجاهدين في هذا من المال الذي ينفق منه على سائر الغزوات».

وفصل الإمام ابن القيم رحمه الله أقسام الجهاد فيقول: «فمن المعلوم أن المجاهد قد يقصد دفع العدو إذا كان المجاهد مطلوباً والعدو طالباً، وقد يقصد الظفر بالعدو ابتداء إذا كان طالباً والعدو مطلوباً، وقد يقصد كلا الأمرين، والأقسام ثلاثة يؤمر المؤمن فيها بالجهاد:

وجهاد الدّفع أصعب من جهاد الطلب؛ فإن جهاد الدفع يشبه باب دفع الصائل، ولهذا أبيع للمظلوم أن يدفع عن نفسه كما قال الله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتِّلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا﴾ [الحج: ٣٩].

وقال النبي ﷺ: «من قُتِل دون ماله؛ فهو شهيد، ومن قُتِل دون دمه؛ فهو شهيد» <sup>(٢)</sup>؛ لأن دفع الصائل على الدين جهاد وقربة، ودفع الصائل على المال والنفس منافع ورخصة؛ فإن قتل

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٣٢١/٢٨).

(٢) أبو داود: (٢٤٦/٤)، وابن ماجه: (٦٨١/٢)، وقد روى شطره الأول البخاري: (٢٤٨٠).

فيه فهو شهيد.

فقتال الدفع أوسع من قتال الطلب وأعم وجوباً، ولهذا يتعين على كل أحد أن يقوم ويجاهد فيه: العبد بإذن سيده وبدون إذنه، والولد بدون إذن أبيه، والغريم بغير إذن غريمه؛ وهذا كجهاد المسلمين يوم أحد والخنندق.

ولا يشترط في هذا النوع من الجهاد أن يكون العدو ضعفي المسلمين فما دون؛ فإنهم كانوا يوم أحد والخنديق أضعاف المسلمين، فكان الجهاد واجباً عليهم؛ لأنه حينئذ جهاد ضرورة ودفع، لا جهاد اختيار، ولهذا تُباح فيه صلاة الخوف بحسب الحال في هذا النوع، وهل تُباح في جهاد الطلب إذا خاف فوت العدو ولم يخف كثرته؟ فيه قولان للعلماء هما روايتان عن الإمام أحمد.

فجهاد الدفع يقصده كل أحد، ولا يرغب عنه إلا الجبان المذموم شرعاً وعقلاً<sup>(١)</sup>.

وقد جعل أهل العلم جهاد الدفع فرض عين على كل مسلم ذكر مكلف حتى يندفع العدو عن ديار المسلمين. فتأمل قيمة الأوطان في الإسلام.

قال النووي<sup>(٢)</sup> رحمته الله في المنهاج: كان الجهاد على عهد رسول الله ﷺ فرض كفاية وقيل عين، وأما بعده فللكفار حالان:

أحدهما: يكونون ببلادهم ففرض كفاية إذا فعله من فيهم كفاية سقط الحرج عن الباقين، قال ولا جهاد على صبي ومجنون وامرأة ومريض وذو عرج يتي وأقطع وأشل وعبد وعادم أهبة قتال وكل عذر يمنع من وجوب الحج منع الجهاد إلا خوف طريق من كفار وكذا من لصوص المسلمين على الصحيح والذئب الحال يحرم سفر جهاد وغيره إلا بإذن غريمه والمؤجل لا وقيل يمنع سفرًا مخوفًا ويحرم جهاد إلا بإذن أبيه إن كانا مسلمين لا سفر تعلم

(١) ابن القيم: الفروسيّة، دار الأندلس - السمودية - حائل - الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، تحقيق:

مشهور بن حسن بن محمود بن سلمان، (ص ١٨٨).

(٢) الشرييني: مغني المحتاج (٢٢٠-٢٠٨/٤).

فرض عين وكذا كفاية في الأصح فإن أذن أبواه والغريم ثم رجعوا وجب الرجوع إن لم يحضر الصف فإن شرع في قتال حرم الانصراف في الأظهر.

الثاني: يدخلون بلدة لنا فيلزم أهلها الدفع بالممكن فإن أمكن تأهب لقتال وجب الممكن حتى على فقير وولد ومدين وعبد بلا إذن وقيل إن حصلت مقاومة بأحرار اشترط إذن سيده، وإلا فمن قصد دفع عن نفسه بالممكن إن علم أنه إن أخذ قتل وإن جوز الأسر فله أن يستسلم ومن هو دون مسافة قصر من البلدة كأهلها ومن على المسافة يلزمهم الموافقة بقدر الكفاية إن لم يكف أهلها ومن يليهم، قيل وإن كفوا ولو أسروا مسلماً فالأصح وجوب النهوض إليهم لخلاصه إن توقعناه.

قال الشربيني في الشرح: الحال الثاني من حالي الكفار يدخلون بلدة لنا أو يتزلون على جزائر أو جبل في دار إسلام ولو بعيداً من البلد فيلزم أهلها الدفع بالممكن منهم، ويكون الجهاد حيثنذ فرض عين وقيل كفاية واعتمده البلقيني وقال أن نص الشافعي يشهد له فإن أمكن أهلها تأهب استعداد لقتال وجب على كل منهم الممكن أي الدفع للكفار بحسب القدرة حتى على فقير بما يقدر عليه وولد ومدين وعبد ولا إذن من أبوين ورب ودين ومن سيد. وفي معنى دخولهم البلدة ما لو أطلوا عليها.

والنساء كالعبيد إن كان فيهن دفاع وإلا فلا يحضرن (وإلا) بأن لا يمكن أهل البلدة التأهب لقتال، بأن هجم الكفار عليهم بغتة، فمن قصد من المكلفين ولو عبداً أو امرأة أو مريضاً دفع عن نفسه الكفار بالممكن له إن علم أنه إن أخذ قتل وإن جوز الأسر والقتل فله أن يدفع عن نفسه وله أن يستسلم لقتل الكفار إن كان رجلاً لأن المكافحة حيثنذ استعجال للقتل، والأسر يحتمل الخلاص، هذا إن علم أنه متى امتنع من الاستسلام قتل وإلا امتنع عليه الاستسلام، وأما المرأة فإن علمت امتداد الأيدي إليها بالفاحشة فعليها الدفع وإن قتلت لأن الفاحشة لا تباح عند خوف القتل وإن لم تمتد إليها الأيدي بالفاحشة الآن ولكن توقعتها بعد السبي، احتمل جواز استسلامها ثم تدفع إذا أريد منها قال: والذين هم على مسافة القصر فأكثر يلزمهم في الأصح إن وجدوا زاداً ومركوباً الموافقة بقدر الكفاية إن لم يكف أهلها ومن

يليهام دفعاً عنهم وإنقاذاً لهم.

تنبيه: أشار بقوله بقدر الكفاية إلى أنه لا يجب على الجميع الخروج بل إذا صار إليهم قوم فيهم كفاية سقط الخروج عن الباقيين.

**قتبيه:**

(١) فرض الكفاية إذا لم يقم به أهله وتركه الجميع أثم كل من لا عذر له من الأعذار السابق بيانها من الصبيان والنساء والمرضى وغيرهم. ذكره النووي في روضة الطالبين.

(٢) دليل أن جهاد الطلب فرض كفاية فعل الخلفاء الراشدين وحكى القاضي عبد الوهاب فيه الإجماع ولو فرض على الأعيان لتعطل المعاش

قال القرطبي<sup>(١)</sup>: إذا تعين الجهاد بغلبة العدو على قطر من الأقطار أو بحلوله بالعقر فإذا وجب على جميع أهل تلك الدار أن ينفروا ويخرجوا إليه خفافاً وثقالاً، شباناً وشيوخاً، كل على قدر طاقته من كان له أب بغير إذنه ومن لا أب له ولا يتخلف أحد يقدر على الخروج من مقاتل أو مكتر فإن عجز أهل تلك البلدة عن القيام بعدوهم كان على من قاربهم وجاورهم أن يخرجوا على حسب ما لزم أهل تلك البلدة حتى يعلموا أن فيهم طاقة على القيام بهم ومدافعتهم وكذلك كل من علم بضعفهم عن عدوهم وعلم أنه يدركهم ويمكنه غيائهم لزمه أيضاً الخروج إليهم فالمسلمون كلهم يد على من سواهم ولو قارب العدو دار الإسلام ولم يدخلها لزمهم أيضاً الخروج إليه حتى يظهر دين الله وتحمى البيضة وتحفظ الحوزة ويخزى العدو ولا خلاف في ذلك.

وقسم ثان من واجب الجهاد فرض أيضاً على الإمام إغزاء طائفة إلى العدو كل سنة مرة يخرج معهم بنفسه حتى يدخلوا في الإسلام أو يعطو الجزية عن يد، ومن الجهاد ما هو نافلة وهو إخراج الإمام طائفة بعد طائفة وبعث السرايا في أوقات الغرة وعند إمكان الفرصة

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٨/ ١٥١-١٥٢).

والإرصاد لهم بالرباط في موضع الخوف وإظهار القوة فإن قيل كيف يصنع الواحد إذا قصر الجميع قيل له يعتمد إلى أسير واحد فيفديه فإنه إذا فدى الواحد فقد أدى في الواحد أكثر مما كان يلزمه في الجماعة فإن الأغنياء لو اقتسموا فداء الأسرى ما أدى كل واحد منهم إلا أقل من درهم ويغزو بنفسه إن قدر وإلا جهز غازياً. قال ﷺ: «من جهز غازياً فقد غزا، ومن خلفه في أهله بخير فقد غزا» أخرجه الصحيح وذلك لأن مكانه لا يغنى وماله لا يكفى.

قال الكاساني<sup>(١)</sup> في بدائع الصنائع: بيان كيفية فرض الجهاد فالأمر فيه لا يخلو من أحد وجهين إما إن كان النفير عاماً وإما إن لم يكن فإن لم يكن النفير عاماً فهو فرض كفاية ومعناه أن يفترض على جميع من هو من أهل الجهاد لكن إذا قام به البعض سقط عن الباقي لقوله تعالى: ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحَسَنَى﴾ [النساء: ٩٥]، ولو كان الجهاد فرض عين في الأحوال كلها لما وعد الله القاعدين الحسنى لأن القعود يكون حراماً، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢].

ولأن ما فرض له الجهاد وهو الدعوة إلى الإسلام وإعلاء الدين الحق ودفع شر الكفرة وقهرهم يحصل بقيام البعض به وكذا النبي ﷺ كان يبعث السرايا، ولو كان فرض عين في الأحوال كلها لكان لا يتوهم منه القعود عنه بحال ولا أذن لغيره بالتخلف عنه بحال قال: ولا يباح للعبد أن يخرج بغير إذن مولاه ولا المرأة بغير إذن زوجها، وكذا الولد لا يخرج إلا بإذن والديه أو أحدهما إذا كان الآخر ميتاً لأن بر الوالدين فرض عين فكان مقدماً على فرض الكفاية، هذا إذا لم يكن النفير عاماً فأما إذا عم النفير بأن هجم العدو على بلدة فهو فرض عين يفترض على كل واحد من آحاد المسلمين ممن هو قادر عليه لقوله سبحانه وتعالى: ﴿أَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالاً﴾ [التوبة: ٤١]، قيل نزلت في النفير، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ١٢٠]، فيخرج العبد بغير

(١) الكاساني: بدائع الصنائع (٦/٥٧).

إذن مولاه والمرأة بغير إذن زوجها وكذا يباح للولد أن يخرج بغير إذن والديه.

قال ابن قدامة في المغني<sup>(١)</sup>: عند قول الخرقى: والجهاد فرض على الكفاية إذا قام به قوم سقط عن الباقيين، قال ويتعين الجهاد في ثلاثة مواضع: -

أحدها: إذا التقى الزحفان وتقابل الصفان حرم على من حضر الانصراف وتعين عليه المقام لقوله تعالى: ﴿يَتْلَاهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأنفال: ٤٥]، وقوله: ﴿وَأَصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿يَتْلَاهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ﴾ [الأنفال: ١٥].

الثاني: إذا نزل الكفار ببلد تعين على أهله قتالهم ودفعهم.

الثالث: إذا استنفر الإمام قومًا لزمهم النفير لقول الله تعالى: ﴿يَتْلَاهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتُمْ قُلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٣٨]، وقال النبي ﷺ: «إذا استنفرتم فانفروا».

ثانيا: شروط وجوب الجهاد

ويشترط لوجوب الجهاد سبعة شروط:

الإسلام والبلوغ والعقل والحرية والذكورة والسلامة من الضرر ووجود النفقة. فيما يلي

بيانها:

أ- الإسلام

اتفق الفقهاء<sup>(٢)</sup> على أن من شروط وجوب الجهاد: الإسلام، لأنه من شروط وجوب سائر الفروع؛ ولأن الكافر غير مأمون في الجهاد، ولا يأذن له الإمام بالخروج مع جيش

(١) ابن قدامة: المغني (٣٥٩/١٠-٣٦٠).

(٢) ابن قدامة: المغني (٣٥٩/١٠)، الكاساني: بدائع الصنائع (٥٧/٦)، ابن رشد: بداية المجتهد

(٥٠٢/١)، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٥١/٨-١٥٢)، الشرييني: مغني المحتاج (٢٠٨/٤)-

(٢٢٠)، الشوكاني: السيل الجرار (٥١٣/٤) وما بعدها.

المسلمين؛ لما روت عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ خرج إلى بدر فتبعه رجل من المشركين فقال له: «تؤمن بالله ورسوله؟» قال: لا، قال: «فارجع فلن أستعين بمشرك»<sup>(١)</sup>.

ولأن ما يخاف من الضرر بحضوره أكثر مما يرجى من المنفعة، وهو لا يؤمن مكره وغائله، لخبث طويته، والحرب تقتضي المناصحة، والكافر ليس من أهلها. أما الاستعانة بأهل الذمة ففيها تفصيل موضعه المطلب التالي.

ب- العقل المجنون غير مكلف فلا يجب عليه الجهاد، ولا يتأتى منه.

ج- البلوغ لا يجب الجهاد على الصبي غير البالغ ضعيف البنية وهو غير مكلف. ففي الصحيحين عن نافع قال حدثني ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ عرضه يوم أحد وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يجهزه. ثم عرضني يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة فأجازني. قال نافع فقدمت على عمر بن عبد العزيز وهو خليفة فحدثته هذا الحديث. فقال إن هذا الحد بين الصغير والكبير وكتب إلى عماله أن يفرضوا لمن بلغ خمس عشرة<sup>(٢)</sup>.

وقد رد رسول الله ﷺ يوم بدر أسامة بن زيد والبراء بن عازب، وزيد بن ثابت، وزيد بن أرقم، وعرة بن أوس، فجعلهم حرساً للذرائع والنساء. ولأن الجهاد عبادة تتعلق بالبدن فلا يجب على الصبي والمجنون، كالصوم والصلاة والحج.

د- الذكورة: تشترط الذكورة لوجوب الجهاد، لما روت عائشة قالت: يا رسول الله، هل على النساء جهاد؟ فقال: «جهاد لا قتال فيه: الحج والعمرة»<sup>(٣)</sup>.

وعلى ذلك فلا يجب عليهن الجهاد ما لم يتعين في الأحوال الثلاثة المتقدمة.

(١) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر، رقم (١٨١٧)، (١٤٤٩/٣).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب بلوغ الصبيان وشهادتهم، رقم (٢٥٢١)، (٩٤٨/٢)، وأخرجه مسلم في الإمامة باب بيان سن البلوغ رقم (١٨٦٨).

(٣) سنن ابن ماجه (٩٦٨/٢)، (٢٩٠١)، مسند أحمد (٧٥/٦) رقم (٢٤٥٠٧).



أما إخراج النساء مع المجاهدين فيكره في سرية لا يؤمن عليها، لأن فيه تعريضهن للضياع، ويمتنعن الإمام من الخروج للفتان بهن، ولسن من أهل القتال لاستيلاء الخور والجبن عليهن، ولأنه لا يؤمن ظفر العدو بهن، فيستحلون منهن ما حرم الله تعالى.

وصرح الحنابلة<sup>(١)</sup> باستثناء امرأة الأمير لحاجته، أو امرأة طاعنة في السن لمصلحة فقط، فإنه يؤذن لملئها، لما روت الزبيبة بنت معوذ قالت: «كنا نغزو مع رسول الله ﷺ فنسقي القوم ونخدمهم الماء، ونرد الجرحى والقتلى إلى المدينة»<sup>(٢)</sup>. ومثل ذلك رواية أم عطية الأنصارية ولكن لا بأس بإخراج النساء مع المسلمين إذا كانوا عسكرياً عظيمياً يؤمن عليه، لأن الغالب السلامة، والغالب كالمحقق. لما جاء في البخاري ومسلم<sup>(٣)</sup> عن أنس رضي الله عنه قال: لما كان يوم أحد انهزم الناس عن النبي ﷺ وأبو طلحة بين يدي النبي ﷺ مجوب به عليه بحجفة له وكان أبو طلحة رجلاً رامياً شديد القد يكسر يؤمئذ قوسين أو ثلاثاً وكان الرجل يمر معه الجعبة من النبل فيقول (انثرها لأبي طلحة). فأشرف النبي ﷺ ينظر إلى القوم فيقول أبو طلحة يا نبي الله بأبي أنت وأمي لا تشرف يصيبك سهم من سهام القوم نحري دون نحرك. ولقد رأيت عائشة بنت أبي بكر وأم سليم وإنهما لمشمرتان أرى خدام سوقهما تنقران القرب على متونها تفرغانه في أفواه القوم ثم ترجعان فتملأنا ثم تحيان فتفرغانه في أفواه القوم ولقد وقع السيف من يدي أبي طلحة إما مرتين وإما ثلاثاً.

(١) ابن قدامة: المغني (١٠/٣٨٤).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب رد النساء القتلى والجرحى، رقم (٢٧٢٧)، (١٠٥٦/٣).  
(٣) صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، مناقب أبي طلحة رقم (٣٦٠٠)، (١٣٨٦/٣)، وأخرجه مسلم في الجهاد والسير باب غزوة النساء مع الرجال رقم (١٨١١). (بين يدي) قدام. (مجوب به عليه) ممرس عليه بنفسه يقيه من ضربات المشركين ونبالهم. (بحجفة) ترس من الجلد ليس فيها خشب. لا (شديد القد) هو السير من جلد مدبوغ والمعنى أن وتر قوسه شديد في النزوع والدد. (الجعبة) الكنانة المملوءة بالنبل. (نحري دون نحرك) أقف بين يديك بحيث إذا جاء السهم يصيب نحري ولا يصيب نحرك والنحر الصدر وأسفل العنق.

وقد جاء في كتب السيرة ذكر امرأة يقال لها ربيعة الأسلمية كانت تداوي الجرحى في خيمة في المسجد «وكان رسول الله ﷺ قد جعل سعد بن معاذ في خيمة لامرأة من أسلم يقال لها ربيعة في مسجده وكانت تداوي الجرحى»<sup>(١)</sup>.

ولا يجب الجهاد على خشي مشكل، لأنه لا يعلم كونه ذكراً، فلا يجب مع الشك في شرطه.

هـ- القدرة على مؤنة الجهاد: يشترط لوجوب الجهاد القدرة على تحصيل السلاح. وكذلك لا يجب على الفقير الذي لا يجد ما ينفق في طريقه فاضلاً عن نفقة عياله، لقوله عز وجل: «وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ».

فإن كان القتال على باب البلد أو حواليه وجب عليه، لأنه لا يحتاج إلى نفقة الطريق، وإن كان على مسافة تقصر فيها الصلاة ولم يقدر على وسيلة تنقله لم يجب عليه، لقوله تعالى: «وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ» [التوبة: ٩٢].

وإن بذل له الإمام ما يحتاج إليه من وسيلة نقل وجب عليه أن يقبل ويجاهد، ويشبه ذلك تخصيص جزء من دخل الدولة للقوات المسلحة لأن ما يعطيه الإمام حق له. و- السلامة من القُرر: لا يجب الجهاد على العاجز غير المستطيع، لأن العجز ينفي الوجوب، والمستطيع هو الصحيح في بدنه من المرض. ومن ثم فلا يخرج المريض الذي يمنعه مرضه من الركوب أو القتال، بأن تحصل له مشقة لا تحتل عادة. ولا يسقط وجوب الجهاد بالمرض إن كان يسيراً لا يمنعه، كوجع ضرس، وصداع خفيف، ونحوهما، لأنه لا يتعذر معها الجهاد.

وإن قدر على الخروج دون القتال فينبغي أن يخرج لتكثير السواد إرهاباً.

(١) ابن كثير: البداية والنهاية (٤/ ١٢١)، السهلي: الروض الأنف (١/ ٣٣٨).

وكالمريض من له مريض لا متعهد له غيره. ولا يخرج الأعمى، ولا الأعرج، ولا المقعد، ولا الأقطع، لأن هذه الأعدار تمنعهم من الجهاد، وقد قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ﴾ [النور: ٦١].

وقال: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرْجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٩١]. فأما الأعمى فمعروف أنه لا يصلح للقتال فلم يجب عليه، وكالأعمى ذو رمد، وضعيف بصر لا يمكنه اتقاء السلاح، فإن كان يدرك الشخص وما يتقيه من السلاح وجب عليه، لأنه يقدر على القتال، وإن لم يدرك ذلك لم يجب عليه، لأنه لا يقدر على القتال. ويجب على الأعور والأعشى، وهو الذي يبصر في النهار دون الليل، لأنه كالبصير في القتال.

وأما العرج فالمقصود به العرج الفاحش الذي يمنع المشي الجيد والركوب كالزمانة ونحوها، وهو عرج بين، ولو كان في رجل واحدة، فإذا كان يسيراً يتمكن معه من الركوب والمشي، وإن تعذر عليه شدة العدو، فلا يمنع ذلك وجوب الجهاد، لأنه يمكن فشابه الأعور. ومثل الأعرج الأقطع والأشل ولو لمعظم أصابع يد واحدة، إذ لا بطش لهما ولا نكاية، ومثلها فاقد الأنامل. ولا تأثير لقطع أصابع الرجلين إذا أمكن معه المشي من غير عرج بين. من يمنعه الإمام من الخروج في الجهاد.

صرح الشافعية والحنابلة<sup>(١)</sup> بأنه يسر للإمام أو نائبه منع مخذل ومرجف من الخروج وحضور الصف وإخراجه منه ما لم يخش فتنة، بل يتجه وجوب ذلك عليه حيث غلب على ظنه حصول ذلك منه وأن بقاءه مضر بغيره.

والمخذل من يصدّ غيره عن الغزو ويزهدهم في الخروج إليه مثل أن يقول: الحرّ أو البرد شديد، والمشقة شديدة، ولا تؤمن هزيمة الجيش وأشباه هذا.

(١) ابن قدامة: المغني (١٠/٣٦٦)، الشريبي: مغني المحتاج (٣/١٠٠).

### المطلب الثالث: مساهمة المواطنين غير المسلمين في العمل العسكري أو جيش الدولة الإسلامية

ما سبق ذكره من أحكام في الجهاد العسكري لا خلاف في وجوبه بالنسبة للمسلم، فهو ملزم بالجهاد سواء جهاد الطلب أو الدفع، أما بالنسبة لأهل الذمة فإن الأمر يختلف، حيث إن من مقتضيات عقد الذمة توفير الحماية لهم والدفاع عنهم، وإن لم يستطع المسلمون ذلك سقطت الجزية، ولكن هل يجوز لهم الاشتراك في الدفاع عن دار الإسلام؟ وهل يجبرون على ذلك؟ للجواب على ذلك ينبغي التعرض لحكم الاستعانة بهم في القتال، ثم أتبعه بالحديث عن واجب الدفاع عن دار الإسلام.

#### أولاً: الاستعانة بأهل الذمة في قتال أعداء الدولة الإسلامية

اختلف الفقهاء في مسألة الاستعانة بغير المسلمين من رعايا الدولة الإسلامية في القتال باختلافهم في تولي الوظائف العامة.

فذهب الحنفية<sup>(١)</sup> والحنابلة<sup>(٢)</sup> في الصحيح من المذهب والشافعية<sup>(٣)</sup> ما عدا ابن المنذر، وابن حبيب من المالكية، وهو رواية عن الإمام مالك إلى جواز الاستعانة بغير المسلم عند الحاجة<sup>(٤)</sup>.

وصرح الشافعية والحنابلة بأنه يشترط أن يعرف الإمام حسن رأيهم من المسلمين، ويأمن خيانتهم، وصرح الشافعية أن يكثر المسلمون بحيث لو خان المستعان بهم وانضموا إلى الذين يغزونهم، أمكنهم مقاومتهم جميعاً.

(١) الكمال بن الهمام: فتح القدير (٥/٥٠٢)، الجصاص: أحكام القرآن (٤/٤٠١)، الزيلعي: نصب الراية (٣/٤٢٢-٤٢٤).

(٢) ابن قدامة: المغني (١٠/٤٤٧).

(٣) الشريفي: مغني المحتاج (٤/٢٢١).

(٤) الشرح الكبير للدردير (٢/١٨٧).

وشرط الماوردي<sup>(١)</sup>: أن يخالفوا معتقد العدو.

وعند المالكية<sup>(٢)</sup> - ما عدا ابن حبيب - وجماعة من أهل العلم منهم ابن المنذر، والجوزجاني: لا تجوز الاستعانة بمشرك.

أما استتجار الكافر للجهاد فقد صرح الشافعية<sup>(٣)</sup> بأنه يصح استتجار ذمي، ومستأمن، ومعاهد، بل حربياً للجهاد من قبل الإمام، حيث تجوز الاستعانة به من خمس الخمس دون غيره أي من الغنيمة، لأن الجهاد لا يقع عنه فلا يأخذ من الغنيمة، ولأنه يحتمل في معاقدة الكفار ما لا يحتمل في معاقدة المسلمين، وليس لغير الإمام ذلك، لاحتياج الجهاد إلى مزيد من نظر واجتهاد.

فالآراء السابقة يجمعها قولان: الأول: عدم الجواز، والثاني الجواز بشروط.

وفيا يلي أدلة كل منهم:

استدل القائلون بالمنع بما يأتي:

من القرآن الكريم

قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٢٨].

قال الطبري: «وهذا نهي من الله عز وجل المؤمنين أن يتخذوا الكفار أعرافاً وأنصاراً وظهوراً»<sup>(٤)</sup>

(١) الشرييني: مغني المحتاج (٤/ ٢٢٠).

(٢) سنحون: المدونة الكبرى (١/ ٥٢٤)، ابن قدامة: المغني (١٠/ ٤٤٧).

(٣) الشرييني: مغني المحتاج (٤/ ٢٢٠).

(٤) الطبري: مرجع سابق (٦/ ٣١٣)، الجصاص: أحكام القرآن (٤/ ٤٠١).

## ٢- من السنة النبوية

أ- عن عائشة زوج النبي ﷺ أنها قالت: خرج رسول الله ﷺ قبل بدر فلما كان بحرة الوبرة أدركه رجل قد كان يذكر منه جرأة ونجدة ففرح أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه فلما أدركه قال لرسول الله ﷺ جئت لأتبعك وأصيب معك، قال له رسول الله ﷺ: «تؤمن بالله ورسوله؟» قال: لا، قال: «فارجع فلن أستعين بمشرك»، قالت: ثم مضى حتى إذا كنا بالشجرة أدركه الرجل، فقال له كما قال أول مرة فقال له النبي ﷺ كما قال أول مرة قال «فارجع فلن أستعين بمشرك» قال: ثم رجع فأدركه بالبيداء فقال له كما قال أول مرة: «تؤمن بالله ورسوله؟» قال نعم فقال له رسول الله ﷺ: «فانطلق»<sup>(١)</sup>.

ب- عن أبي حميد الساعدي قال: خرج رسول الله ﷺ يوم أحد حتى إذا خلف ثنية الوداع نظر وراءه فإذا كتيبة حسناء فقال: «من هؤلاء؟» قالوا: هذا عبد الله بن أبي بن سلول في مواليه من اليهود: وهم رهط عبد الله بن سلام فقال: «هل أسلموا؟» قالوا: لا إنهم على دينهم قال: «قولوا لهم: فليرجعوا فإننا لا نستعين بالمشركون على المشركين».

قال الحازمي في «كتاب الناسخ والمنسوخ»: وقد اختلف أهل العلم في هذه المسألة فذهب جماعة إلى منع الاستعانة بالمشركون ومنهم أحمد مطلقاً وتمسكوا بحديث عائشة المتقدم وقالوا: إن ما يعارضه لا يوازيه في الصحة فتعذر ادعاء النسخ<sup>(٢)</sup>.

وقال الشوكاني في النيل: «والحاصل أن الظاهر من الأدلة عدم جواز الاستعانة بمن كان مشركاً مطلقاً لما في قوله ﷺ: «إننا لا نستعين بالمشركون» من العموم؛ لأن قوله لا أستعين

(١) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر، حديث رقم (١٨١٧)، (٣/١٤٤٩)، ومسند أحمد، (٦/٦٧) رقم (٢٤٤٣١)، (بحرة الوبرة) قال النووي: هكذا ضبطناه بفتح الباء وكذا نقله القاضي عن جميع رواة مسلم قال وضبطه بعضهم بإسكانها وهو موضع على نحو من أربعة أميال من المدينة. النووي: شرح صحيح مسلم، (١٢/١٩٨).

(٢) عبد الله بن يوسف أبو محمد الحنفى الزيلعي: نصب الراية لأحاديث الهداية، دار الحديث - مصر، ١٣٥٧ هـ تحقيق: محمد يوسف البنوري، (٣/٤٢٣).

بمشارك نكرة في سياق النفي تفيد العموم<sup>(١)</sup>.

وأما من قال بالجواز فاستدل بها يأتي:

١- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: شَهِدْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لِرَجُلٍ مِمَّنْ يَدَّعِي الْإِسْلَامَ: «هَذَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ» فَلَمَّا حَصَرَ الْقِتَالُ قَاتَلَ الرَّجُلُ قِتَالًا شَدِيدًا فَأَصَابَتْهُ جِرَاحَةٌ، فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ الَّذِي قُلْتَ لَهُ إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَإِنَّهُ قَدْ قَاتَلَ الْيَمَّ قِتَالًا شَدِيدًا وَقَدْ مَاتَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «إِلَى النَّارِ» قَالَ فَكَادَ بَعْضُ النَّاسِ أَنْ يَرْتَابَ فَبَيَّنَّا لَهُمْ عَلَى ذَلِكَ إِذْ قِيلَ إِنَّهُ لَمْ يَمُتْ وَلَكِنَّ بِهِ جِرَاحًا شَدِيدًا فَلَمَّا كَانَ مِنَ اللَّيْلِ لَمْ يَضِرْ عَلَى الْجِرَاحِ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَأَخْبَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِذَلِكَ فَقَالَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ أَشْهَدُ أَنِّي عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ ثُمَّ أَمَرَ بِلَا فِتْنَةٍ بِالنَّاسِ إِنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ وَإِنَّ اللَّهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ»<sup>(٢)</sup>.

قال ابن حجر<sup>(٣)</sup>: «قال ابن التين يحتمل أن يكون قوله هو من أهل النار أي إن لم يغفر الله له ويحتمل أن يكون حين أصابته الجراحة ارتاب وشك في الإيمان أو استحל قتل نفسه فمات كافرا ويؤيده قوله ﷺ في بقية الحديث لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة وبذلك جزم ابن المنير والذي يظهر أن المراد بالفاجر أعم من أن يكون كافرا أو فاسقا ولا يعارضه قوله ﷺ إنا لا نستعين بمشرك لأنه محمول على من كان يظهر الكفر أو هو منسوخ».

٢- شهود صفوان بن أمية حينما مع النبي ﷺ وهو مشرك وقصته مشهورة في المغازي<sup>(٤)</sup>.

٣- استعان باليهود على اليهود ولم يعطهم من الغنيمة شيئا.

٤- عن ابن عباس قال: استعان رسول ﷺ بيهود قينقاع فرضخ لهم ولم يسهم لهم.

(١) الشوكاني: نيل الأوطار، مرجع سابق (٧/ ٢٣٠).

(٢) البخاري: كتاب الجهاد والسير باب إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر، رقم (٢٨٩٧)، أخرجه

مسلم في الإيمان باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه. رقم (١١١).

(٣) ابن حجر: فتح الباري (٧/ ٤٧٤).

(٤) ابن حجر: فتح الباري (٦/ ١٧٩).

٥- وقال الواقدي في «المغازي في غزوة خيبر»: حدثني ابن أبي سبرة عن فطر الحارثي عن حرام بن سعيد بن محيصة قال: وخرج رسول الله ﷺ بعشرة من يهود المدينة غزا بهم أهل خيبر فأسهم لهم كسهمان المسلمين<sup>(١)</sup>.

٦- جاء في مسند أحمد عن ذي غمر رجل من أصحاب النبي ﷺ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ستصلحكم الروم صلحا أمنا ثم تغزون وهم عدوا فتتصرون وتسلمون وتغنمون ثم تنصرون الروم حتى تنزلوا بمرج ذي تلؤل فيرفع رجل من النصرانية صليبا فيقول غلب الصليب فيغضب رجل من المسلمين فيقوم إليه فيدقه فعند ذلك يغدر الروم ويجمعون للملحمة»<sup>(٢)</sup>.

٧- وفي مصنف ابن أبي شيبة أن سعد بن مالك غزا بقوم من اليهود فرضخ لهم<sup>(٣)</sup>. وقال ابن حزم: ولا تعلم لسعد مخالفا من الصحابة.

وقد ناقش المانعون أدلة المجيزين بأنها ضعيفة، إما من حيث الدلالة، أو من حيث الثبوت، فمن حيث الدلالة كحديث أبي هريرة، إذ ليس صريحا أن الرجل الذي قاتل مع النبي كان كافرا، وكذلك الشأن في قصة صفوان فالتبني لم يطلب منه النبي أن يقاتل، بل إنه هو بنفسه الذي شهد الموقعة.

وأما من حيث الثبوت فباقى الأدلة.

(١) الزيلعي: نصب الراية (٣/٤٢٢).

(٢) مسند أحمد (٩١/٤)، تعليق شعيب الأرناؤوط: حديث صحيح رجاله ثقات رجال الشيخين غير صحابه فلم يخرج له سوى أبو داود كتاب الجهاد، باب الصلح مع العدو (٢٧٦٧)، وابن ماجه، الفتن، باب (٣٥) رقم (٤٠٨٩).

(٣) مصنف ابن أبي شيبة (٤٨٨/٦)، الرضخ هو العطاء القليل كما في لسان العرب.



وأما المجيزون فناقشوا أدلة المانعين من وجوه:

أحدها: أن النبي رد المشرك رجاء إسلامه، حيث تفرس فيه الرغبة في الإسلام، فصدق ظنه فأسلم<sup>(١)</sup>.

ومعنى ذلك أن الأمر موكول إلى الإمام، فإن رأى مصلحة في مشاركة الكافر قبله، وإن رأى غير ذلك فالأمر إليه<sup>(٢)</sup>.

ثانيها: ذكر الجصاص أن رد النبي للمشرك خشية أن يكون عينا على المسلمين<sup>(٣)</sup>.

ثالثها: يمكن القول بأن أدلة الجواز ناسخة لأدلة المنع، وقد نص على ذلك الشافعي كما ذكر ابن حجر في التلخيص. ودليل ذلك أن رد المشرك كان يوم بدر، وأما باقي النصوص فكانت متأخرة عن ذلك، كقصة صفوان كانت يوم حنين.

والراجع الذي يميل إليه الباحث هو الجواز بشروط، وبذلك يمكن حمل نصوص المانعين على حالات عدة هي:

١- عدم الحاجة إلى الكفار

٢- وجود مصلحة ظاهرة في رده، إما تأديبا، أو رجاء إسلامه، أو للظهور أمام العدو بالقوة وعدم الحاجة إلى الكفار.

٣- إذا كان الكفار أقوياء بحيث يخشى بأسهم وتحمل نصوص المبيحين على الذين لم تعرف عداوتهم للمسلمين، وفي حالة أقل وأضعف من المسلمين، مع وجود الحاجة إليهم، وفي هذا يقول الشافعي في الأم: وإن كان مشرك يغزو مع المسلمين وكان معه في الغزو من يطيعه من مسلم أو مشرك وكانت عليه دلائل الهزيمة والحرص على غلبة المسلمين وتفريق جماعتهم لم يميز أن يغزو به، ومن كان من المشركين على خلاف هذه الصفة فكانت فيه منفعة

(١) البيهقي: السنن الكبرى (٣٧/٩).

(٢) ابن حجر: التلخيص الحبير (٤/١٠١-١٠٢).

(٣) الجصاص: أحكام القرآن (٤/١٠٤).

للمسلمين بدلالة على عورة عدو أو طريق أو ضيعة أو نصيحة للمسلمين فلا بأس أن يغزى به، ورد النبي ﷺ يوم بدر مشركا قيل: نعيم فأسلم ولعله رده رجاء إسلامه وذلك واسع للإمام أن يرد المشرك فيمنعه الغزو ويأذن له<sup>(١)</sup>.

ثانيا: واجب الدفاع عن دار الإسلام

الأصل في جيش الدولة الإسلامية أنه يتكون من المكلفين بالجهاد من المواطنين المسلمين، لأن الجهاد فريضة دينية، وأهل الذمة ليسوا من أهل التكليف، وقد مر بنا أن أمر اشتراكهم في القتال مع المسلمين إذا رغبوا في ذلك هو على سبيل المباح حسب ما تقتضيه المصلحة. هذا في حالة جهاد الطلب.

أما في حالة الدفاع عن دار الإسلام، فإن شرط عليهم الإمام ذلك في العقد، فإنهم يلزمون بمقتضى العقد، ويؤكد هذا ما جاء في صحيفة المدينة التي سبق بيانها، وخاصة في عهده ﷺ لليهود، وأذكر ثانية ببعض ما جاء فيها في هذا الصدد.

وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين «وفي موطن آخر». وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة<sup>(٢)</sup> وفي موطن آخر... وأن بينهم النصر على من دهم يثرب<sup>(٣)</sup>.

كما يدل البندان (٢٤)، (٣٧) أن اليهود التزموا بدفع قسط من نفقات الحرب الدفاعية عن المدينة «وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين»، وقد ذهب أحد الفقهاء وهو صاحب كتاب الأموال (أبو عبيد القاسم بن سلام) إلى أن اليهود لم يقتصرُوا على الحرب الدفاعية، بل كانوا يخرجون للغزو مع المؤمنين «وقوله: وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، فهذه النفقة في الحرب خاصة، شرط عليهم المعاونة له على عدوه ونرى أنه إنما

(١) الشافعي: الأم (٤ / ٢٢٩).

(٢) ينظر البند (٢٤، ٣٧) من الصحيفة.

(٣) ينظر البند (٤٤) من الصحيفة.

كان يسهم لليهود إذا غزوا مع المسلمين بهذا الشرط الذي شرطه عليهم من النفقة، ولولا هذا لم يكن لهم في غنائم المسلمين سهم<sup>(١)</sup>، وقد رويت جملة من الأحاديث تفيد اشتراك اليهود مع النبي في الغزو وكلها ضعيفة، هذا إلى جانب أن هناك أحاديث جاءت بمنع اليهود من الغزو مع النبي أصح من التي أفادت الغزو، مما يرجح أن النفقات كانت في الحرب الدفاعية عن المدينة<sup>(٢)</sup>، ويدل على ذلك البند (٤٤).

والمطالعة الصحيحة يتبين أنها جعلت مواطني المدينة أهل ولاء واحد، عدوهم واحد، ومناصرتهم واحدة، لأن أمنهم الداخلي والخارجي واحد لا يمكن قسمته.

وفي مواعده ﷺ لبني ضمرة تأكيد لما ذكرت، وقد جاء فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمد رسول الله لبني ضمرة فإنهم آمنون على أموالهم وأنفسهم وإن لهم النصر على من رامهم إلا أن يحاربوا في دين الله ما بل بحر صوفه وإن النبي إذا دعاهم لنصره أجابوه عليهم بذلك ذمة الله وذمة رسوله ولهم النصر على من بر منهم واتقى»<sup>(٣)</sup>.

وعاهد بني مدلج على مثل ما وادع عليه بني ضمرة<sup>(٤)</sup>.

وهذه المعاهدات تدل على أمرين:

أحدهما: جواز اشتراط الإمام على أهل الذمة أن يدافعوا عن دار الإسلام إذا دهمها أو أحاط بها عدو.

(١) أبو عبيد القاسم بن سلام: كتاب الأموال، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، تحقيق محمد خليل هراس، ط ١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، (ص ٢١٩).

(٢) د/ أكرم ضياء العمري: السيرة الصحيحة، (١/ ٢٨٧ - ٢٨٩).

(٣) السهيلي: الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، مكتبة الكليات الأزهرية، مؤسسة المختار، (٢٨/٣).

(٤) ابن هشام: السيرة النبوية (٣/ ١٤٤).

ثانيها: إلزام الإمام لهم بذلك متى وجد مقتضى الشرط، ويصبح ذلك تكليفا لهم، وواجبا عليهم تجاه الوطن.

وقد صرح الشافعية بالزامهم بالدفاع عن دار الإسلام<sup>(١)</sup>.

والراجح لدى الباحث أن أهل الذمة ملزمون بالدفاع عن دار الإسلام إذا شرط عليهم وتحقق مقتضى الشرط، وفي حالة عدم الاشتراط، وألزمهم الإمام بالدفاع، فالواجب سقوط الجزية، كما فعل الصحابة في معاركهم، وقياسا على الغزو بهم يقول الشافعي: «إن أكره أهل الذمة على أن يغزوا فلهم أجر مثلهم في مثل مخرجهم من أهلهم إلى أن تنقضي الحرب وإرسالهم إياهم وأحب إلي إذا غزا بهم لو استؤجروا»<sup>(٢)</sup>، ويكون ذلك طيلة مدة المشاركة أو التهيؤ لها.

وفي عصرنا الحالي وقد أصبحت جيوش الدول لها صورة نظامية، فمنها التجنيد الإلزامي، أو التجنيد مقابل أجر حسب ظروف كل دولة، والجيش النظامي كما يقول الدكتور محمد خير هيكل: «هو الجهاز الذي يتم عن طريقه قتال العدو على الوجه الأفضل، لذا فإنه يجوز لهم الالتحاق بهذا الجيش من أجل تحقيق الغرض الذي أبيح لهم من أجله الاشتراك في الجيش، وذلك في حدود ما تستدعيه المصلحة الإسلامية بطبيعة الحال. ولكن رغم ذلك يبقى المكان الأنسب لغير المسلمين من الرعية، في المجال العسكري، ليس هو الجيش النظامي، وإنما هو جيش الاحتياطي، لأن هذا الجيش -الاحتياطي- يضم كل من يستدعى إلى القتال حين الحاجة من المكلفين بالجهاد -غير المتفرغين للحياة العسكرية- كما يضم من يجوز لهم الجهاد والقتال من غير المكلفين كالنساء والمراهقين وأهل الذمة.

هذا وأما دور المواطنين من أهل الذمة إذا التحقوا بالجيش، فذلك يعود إلى صاحب السلطة الشرعية فله أن يفتح لهم مجال ممارسة القتال الفعلي مع المقاتلين المسلمين، وله أن يحدد

(١) الرمي: نهاية المحتاج (٩٨/٨).

(٢) الشافعي: الأم (٣٧٢/٤).

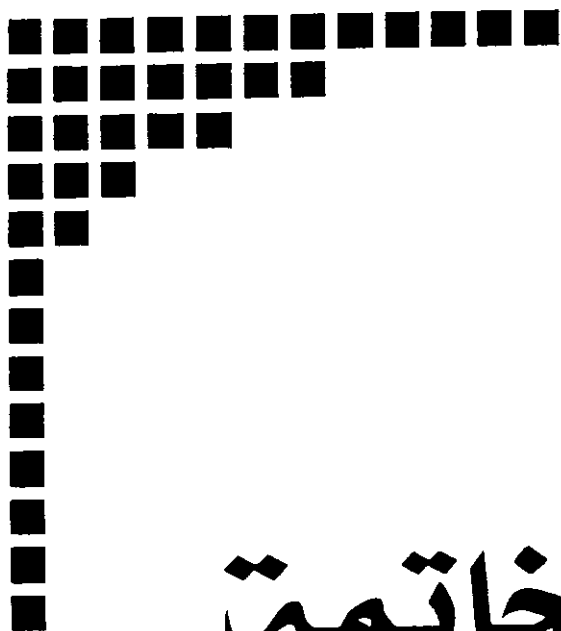
مجال استخدامهم في نطاق الشؤون غير القتالية كالخدمات الهندسية والتموينية والطبية والجاسوسية ضد العدو وما شاكل ذلك<sup>(١)</sup>.

ويراعى أيضا في التحاقهم بالجيش عدم تكليفهم بمهام ذات صبغة دينية، كالقيادة وما شابهها. بهذا تنتهي الواجبات التي تقتضيها المواطنة الصادقة الواقعية، والتي تكون الدولة فيها طرفا أساسيا، لأنها تحتاج إلى تكييف قانوني، سواء في الأداء أو في التكليف.

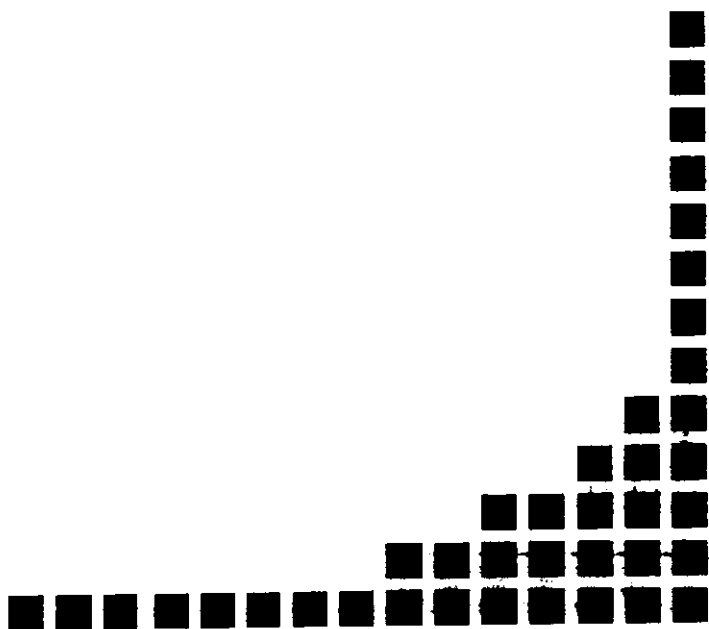
هذا وهناك نوع من الواجبات الشرعية الاجتماعية لا تكون الدولة طرفا فيها لأنها تقوم على أساس المودة والرحمة والبر، فهي شبكة من العلاقات الاجتماعية تساعد على ترابط وتماسك المجتمع المسلم من الداخل بكل تصنيفاته الدينية والعرقية وغيرها، أقولها على سبيل الإجمال لأن المقام يطول بذكر تفصيلاتها وتفريعاتها وهي في مواطنها من الكتب الشرعية على اختلاف تخصصاتها.

هناك علاقات أوجبها الشرع على المسلم تجاه أخيه المسلم على حسب درجته فهناك حقوق وواجبات الأقارب والأرحام، وهناك حقوق وواجبات الجيران، وهناك حقوق وواجبات المسلم بغض النظر عن القرابة والرحم، كذلك هناك أمور أوجبها الشرع تجاه غير المسلمين في المجتمع الإسلامي كالرحمة وعدم التكليف بغير المستطاع، والبر لهم، وزيارتهم ومشاركتهم في أفراحهم وأحزانهم، ما لم يمس ذلك عقيدة المسلم، بل إن الله أباح الزواج من الكتائية وهي على دينها وغير ذلك كثير. من ذلك أن يعلم أن المسلمين كالجسد الواحد وأن على بعضهم أن يعين البعض على الخيرات ويدفع عنه المكاره.

(١) د/ محمد خير الدين هيكل: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، (٢/ ١٠٤٩).



# الخاتمة



1

### الخاتمة

والآن وقد انتهت - والله الحمد - من أبحاث الرسالة، أستطيع أن أسجل النتائج التي توصلت إليها أو ظهرت لي أثناء البحث:

١- أن الإسلام منذ بزوغ فجره قد اتخذ العقيدة أساساً لبناء المجتمع وإقامة دولته على أساس العدل والرحمة والمساواة، ورفض بشدة أي أساس آخر تقوم عليه الدولة كالجنس واللون واللغة، وبناء على ذلك جاءت مواطنة الإسلام ليقف الجميع في ظلها على قدم المساواة، بما تميزت به من قيم راسخة ثابتة منذ أول يوم أنشأت فيه دولة الإسلام. فجاءت متميزة عما سواها، لأنها تستند إلى شريعة ربانية، أهم مقاصدها حفظ حياة الناس بما يجلب لهم المصالح ويدفع عنهم الأضرار والمفاسد. وقامت المواطنة في الفقه الإسلامي على أساسين هما العقيدة والتوطن فالمسلم المقيم في دار الإسلام له حق المواطنة، والمسلم غير المقيم ليس له حق المواطنة، وغير المسلم كذلك يتمتع بحقوق المواطنة استناداً إلى ما قرره العقيدة الإسلامية، إلى جانب شرط التوطن، فالتوطن شرط أساسي للتمتع بحقوق المواطنة أو التزام واجباتها.

٢- والدولة في الإسلام لها فقهها المتميز، عليه قامت منذ نشأتها، لأنها ضرورية لتنظيم حياة المجتمع المسلم، فتوفرت فيها جميع الأركان التي اشترطها علماء السياسة والاجتماع والقانون، فقد قامت على أرض واضحة المعالم والحدود، بشعب له أوصاف متميزة، تتعدد انتماءاته العرقية واللغوية والدينية، فجمعتهم تحت لوائها، واحتضنتهم بشريعتها ودستورها المتميز، الذي جعل المواطنة ممارسة عملية للدولة من أول يوم في نشأتها.

٣- السلطة في الإسلام لا تقوم بدورها، ولا تأخذ شرعيتها إلا إذا توفرت فيها شرعية الترشيع، وشرعية الإسناد وهو ما يطلق عليه البيعة، وشرعية الممارسة في تأدية المهام الموكولة إليها، لذلك فإن الإمام أو رئيس الدولة وكيل عن الأمة، وأجير عندها، لا متحكم فيها، قائم على حراسة الدين وسياسة الدنيا به، فإن قصر في مهامه، فللأمة نصحه فإن استجاب أعانته وإن لم يستجب عزلته ما لم يؤدي إلى مفسدة، والأصل وحدة دار الإسلام ووحدة السلطة فيها، وتعدد الأئمة مرهون بحالة الضرورة، ولا يجوز الخروج على أئمة المسلمين وإن جاروا، فإن لم



يؤد الخروج إلى مفسدة جاز.

٤- على الرغم من أن أساس الدولة هي العقيدة الإسلامية إلا أن شعب الدولة منذ نشأتها يتكون من مسلمين وغير مسلمين يطلق عليهم أهل الذمة، فالمسلمون من آمن بالدين الإسلامي ورسوله وعقيدته وشريعته، ومن خرج منهم عن قبضة الإمام فهم أهل البغي وهم من مواطني الدولة لهم حقوق وعليهم واجبات إذا تمكن منهم الإمام، فإن اعتزلوا في إقليم معين فدارهم دار إسلام.

والذميون هم غير المسلمين الذين ارتبطوا مع الدولة الإسلامية بعقد الذمة الذي يتولى إبرامه الإمام أو نائبه، وترجع لدي أن عقد الذمة يجوز إبرامه لجميع أصناف غير المسلمين إذا ما رغبوا في ذلك، ولا يجوز رد طلبهم إلا للمانع، فإذا ما أبرم العقد صار غير المسلم مواطناً في الدولة الإسلامية له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، وقد يتقضى عقد الذمة أو يزول بسبب إسلام الذمي، أو لحاقه بدار الحرب، أو ارتكابه جريمة البغي ضد الدولة الإسلامية.

٥- وللدولة السيادة على مواطنيها وعلى جميع أراضيها، ومصدر هذه السيادة هو الشريعة الإسلامية، فالتشريع في الدولة لله وحده، ودور أولي الأمر هو كشف حكم الله في ما يجد من مسائل عن طريق مشورة أهل الحل والعقد،

والمسلم المقيم في ديار الكفر إقامة دائمة ليس من رعايا دار الإسلام على ما ترجع لدى الباحث، وليس للدولة ولاية عليه، إنها سيادة الدولة وولايتها على رعاياها من أهل دار الإسلام مسلمين وغير مسلمين.

٦- إقليم الدولة الإسلامية هو النطاق المكاني الذي تمارس الدولة عليه أنشطتها وهو يشمل مكة والحجاز وما طاف حولهما، ثم ما كان تحت سلطة الدولة الإسلامية مما أسلم عليه أهله، أو ما أحياء المسلمون، أو مما أحرزه الغانمون، أو مما صولح عليه أهله، ومشتملات ذلك كله من أنهار وبحار وصحاري وفضاء.

٧- تميزت الدولة الإسلامية بأنها دولة عقيدة، فهي دولة ذات فكرة ومبدأ، وركن العقيدة يستوعب جميع الأركان لأنه أساس قيامها، وبدونه لا وجود للدولة، ولا هوية.

٨- وتنقسم وظائف الدولة الإسلامية إلى داخلية وخارجية، فالداخلية تتمثل في حفظ الأمن والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإدارة المرافق العامة، وإقامة العدل بين المواطنين، وإعداد القوة لحماية الدولة، والعمل على تحقيق أهداف الدولة، من رعاية المصالح والمقاصد التي تقوم عليها الشريعة.

وتتمثل الوظائف الخارجية في الدعوة إلى الإسلام، ودفع شبهات أعدائه وحماية الأقليات خارج ديار المسلمين.

٩- الدستور في الإسلام هو مجموعة القواعد والأحكام العامة الواردة في القرآن والسنة، التي تنظم المبادئ الرئيسة التي يقوم عليها الحكم في الإسلام، ومصادره هي القرآن والسنة والإجماع والاجتهاد بمسالكه المختلفة.

وبيعتا العقبة نموذج تطبيقي لإقرار دستورية مبدأ المواطنة، فحددت البيعة الأولى أساس المجتمع الفاضل، والثانية اضطلاع بمسئوليات الحكم. كما مثلت صحيفة المدينة أهم وثيقة دستورية في تاريخ البشر، تعلي من قيمة المواطنة، وقبول التعددية.

١٠- أعلت الشريعة الإسلامية من قيمة الأوطان مادامت محتضنة للعقيدة، فحب الوطن غريزة متأصلة في نفوس البشر، لا يمكن أن يأتي الإسلام ويلغي هذه العاطفة، بل على العكس من ذلك، فقد رشدتها الإسلام، وجعل من مقتضيات الإيمان الدفاع عن الأوطان بالنفس والمال، لكنه إلى جانب ذلك رفع الإنسان من الركون إلى الطين والأرض إلى أمر أسمى وأعلى وهو العقيدة، ورفض العصية الجاهلية التي أساسها العرق أو اللون أو اللغة، فالوطن الذي لا يبارس فيه الإنسان شعائر دينه بأمان واطمئنان يجره إلى أرض الله الواسعة بشرط توفر الأمان على الدين والنفس والمال والعرض.

١١- فالوطن الإسلامي هو الوطن الذي يحكمه المسلمون، وتسود فيه أحكام الإسلام،

ولو لم يسكنه مسلمون، وما عدا هذه الأوطان فهي ديار كفر، قد يكون منها الموادع والمهادن فديارهم ديار هدنة، وقد يكون منهم المحارب فديارهم ديار حرب، وعلى ذلك تكون الديار دارين، دار إسلام ودار كفر، وتتنوع ديار الكفر إلى دار عهد وإلى دار حرب.

١٢- إذا تمكن المسلم من إظهار شعائر دينه في ديار الكفر فلا حرج في الإقامة فيها، أما إن كان لا يستطيع إقامة شعائر دينه ويمكنه الهجرة فلهجرة في حقه واجبة، وإن لم يكن في مقدوره الهجرة فلا حرج عليه حتى يتمكن من الهجرة.

١٣- والجنسية في القانون الوضعي علاقة يصير الفرد بمقتضاها عضواً في شعب دولة ما، وهذا المفهوم عرفته الشريعة الإسلامية منذ نشأة الدولة، وإن اختلف أساس هذه العلاقة، والآثار المترتبة عليه، باختلاف المصدر الشرعي المنشئ لهذه العلاقة بالنسبة للمسلمين عن غير المسلمين، وذلك لتوفر أركانه وهي الدولة والأفراد، والعلاقة والمنظمة بينهم.

١٤- فالجنسية في الإسلام قد تكون أصلية وصاحبها هو المواطن المسلم أو الذمي الذي يكتسبها لحظة الولادة، واللاحقة لزوجة الذمي وولده الصغير لحظة العقد، وتفقد هذه الجنسية إذا أتى الفرد المسلم ما يوجب الردة، أو أتى الذمي بناقض للذمة على التفصيل المبين في البحث.

١٥- التجنس بجنسية دولة كافرة بالنسبة للمسلم جائز بشروط أهمها التمكن من إظهار الشعائر، أو تكون هناك ضرورة ملجئة لهذا الأمر.

١٦- يفقد الفرد في الدولة الإسلامية مواطنته بفقد الأساس الذي قامت عليه، فتغير مواطنة الحربي باعتناق الإسلام والإقامة على أرض دار الإسلام، أو الدخول في الذمة، والتزام أحكام الإسلام، وتغير مواطنة المسلم بالردة، ومواطنة الذمي بتغير بنقض العقد.

١٧- الحق في الفقه الإسلامي مصلحة مستحقة شرعاً، وفي القانون مصلحة مشروعة يحميها القانون، وتنقسم الحقوق في الشريعة الإسلامية إلى حقوق الله، وحقوق العباد، وحقوق مشتركة بين الله والعبد، أما في القانون الوضعي فهناك حقوق سياسية، وحقوق

مدنية. ومصدر الحقوق في الإسلام هو الشريعة الإسلامية نفسها، فهي التي تمنح الحقوق للفرد أو تمنعها عنه.

١٨- قامت نظرية الحق في الفقه الإسلامي على أساسين هامين هما العدل والمساواة، فالعدل مساواة بين التصرف وبين ما يقتضيه الحق دون زيادة ولا نقصان، وقد قرر الإسلام أن الناس سواسية كأسنان المشط، فلا تفاضل بينهم في مجال تطبيق الأحكام، وقد تجلت المساواة في الشريعة الإسلامية في المساواة في القيمة الإنسانية المشتركة، والمساواة أمام أحكام الشريعة الإسلامية، والمساواة أمام القضاء.

١٩- ضمنت الشريعة الإسلامية إيصال الحقوق إلى مستقيها عن طريق توفير عدة ضمانات، منها ضمان العقيدة، وضمان سيادة الشريعة الإسلامية، وضمان مبدأ الفصل بين السلطات، وضمان الرقابة على السلطات عن طريق ديوان المظالم، ونظام الحسبة.

٢٠- تجلت الحقوق السياسية للمواطنة في الفقه الإسلامي في تولي الوظائف العامة، وحق الانتخاب والترشيح. وكيف كانت الوظيفة العامة في الأصل تكليفا وليست حقا، وإنما أطلق عليها لفظة الحق من باب المجاز، لذلك فإن توليها يستلزم توفر الشروط الشرعية في القائم بها، دون غبن أو جور، وحددت الشريعة الإسلامية نطاق تولي المرأة للوظائف العامة فيما يتناسب مع طبيعتها، ويتناسب مع مصلحة الأمة، كذلك الحال بالنسبة للمواطن غير المسلم، فإن له الحق في تولي الوظائف العامة ما عدا الوظائف ذات الطبيعة الدينية لاشتراط العقيدة فيها، وعن حق الانتخاب فهو مكفول لكل أفراد الدولة بالشروط المبينة في موضعها من البحث، وكذلك حق الترشيح لرياسة الدولة، والمجالس النيابية.

٢١- والحقوق المدنية العامة، والتي تقررت للإنسان باعتباره إنسانا، فقد كفلتها الشريعة الإسلامية لكل طوائف المجتمع دون تفرقة، من هذه الحقوق حق الحرية بكل جوانبه كحرية الرأي وحرية التدين، وحرية الغدو والرواح، وحرية الأمن والسكن، وكذلك حق الحياة، وحرمة الاعتداء على النفس أو الغير ولو كان كافرا مادام معصوم الدم، وكفلت كذلك حق العمل والملكية والكفالة عند المعجز والشيخوخة لا فرق في ذلك بين مسلم وذمي أو رجل وامرأة.

٢٢- وكما كفلت الشريعة للمواطنين حقوقاً على الدولة فإنها ألزمتهم ببعض الواجبات كتعبير عن المشاركة في نمو الدولة وسير نشاطها، من هذه الواجبات: الواجبات السياسية والتي تمثلت في وجوب البيعة للإمام والمشاركة في الانتخاب وإدلاء الصوت لأنها شهادة لا يصح كتمانها، كذا الحال أيضاً بالنسبة لمؤسسات الشورى أو ما شابهها، ثم ألزمتهم بالولاء السياسي للدولة، والتزام أحكام قانونها، ومناصرة أولى الأمر وطاعتهم. ثم أوجبت على المواطنين بعض الأمور المالية مساهمة من المواطنين على اختلاف انتماءاتهم في تنمية الدولة والنهضة بالمجتمع فأوجبت الزكاة على المسلم، والجزية على الذمي كبديل عن الدفاع والحماية، والخراج على من يزرع أرضاً خراجية، وألزمتهم بالعشور وهي الضرائب التجارية، كذلك ألزمت الرعية بالمشاركة بدفع الأموال إذا طلبها الإمام لإغاثة المنكوبين في أرجاء الدولة إذا كان بيت المال خالياً من المال وهو ما يسمى بالتوظيف أو فرض الضرائب، وله شروط بيئتها في البحث، كذلك ألزمت الشريعة المواطنين بواجبات عسكرية كتحصين البلاد والدفاع عنها إذا داهمها عدو، ويشارك في ذلك الرجل والمرأة المسلم وغير المسلم بالشروط المبينة في البحث.

هذا وقد انتهت من إعداد هذه الرسالة بعون الله وتوفيقه، وإني لا أعد الجهد الذي بذلته والتعب الذي تحملته إلا شيئاً قليلاً في حق الشريعة الإسلامية، لذا فإني أعذر عما يكون في البحث من تقصير، فحسبي أني حاولت، فإن كان من توفيق فمن الله، وإن كان من تقصير فهو مني، وفي النهاية هو عمل بشري يعتريه الخطأ والصواب، قال المزي: قرأت كتاب الرسالة على الشافعي ثمانين مرة، فما من مرة إلا كان يقف فيها على خطأ، فقال الشافعي: «هيه أبا الله أن يكون كتاب صحيحاً غير كتابه»<sup>(١)</sup>.

(١) كشف الأسرار عن أصول البزدوي (ص ٤).

## قائمة بمصادر البحث ومراجعته

أولاً: القرآن الكريم وعلومه

- ١- أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص: أحكام القرآن، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٥هـ تحقيق: محمد الصادق قمحاوي.
- ٢- أبو بكر بن محمد بن عبد الله بن العربي، أحكام القرآن، دار الفكر، وأيضاً، طبعة مكتبة الحلبي، القاهرة، ط١، ١٩٥٧م، تحقيق علي البجاوي.
- ٣- أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- ٤- أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيّان، تفسير البحر المحيط، مطبعة السعادة، مصر.
- ٥- أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لاحكام القرآن، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- ٦- أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار الغد العربي ١٩٩٢-١٤١٢هـ الطبعة الأولى.
- ٧- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ٨- أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، القاهرة، المطبعة البهية المصرية، الطبعة الأولى، ١٣٣٤هـ.
- ٩- أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، حققه وخرج أجاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع الطبعة: الرابعة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

- ١٠- أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية المحاربي: المحرر الوجيز، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد.
- ١١- جمال الدين القاسمي: محاسن التأويل، الناشر: دار الفكر - بيروت، ١٩٨٧ م.
- ١٢- شهاب الدين محمود ابن عبدالله الحسيني الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ١٣- عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، الدر المنثور، الناشر: دار الفكر - بيروت، ١٩٩٣ م.
- ١٤- عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ هـ.
- ١٥- عبد الرحمن بن ناصر بن السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
- ١٦- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس.
- ١٧- محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، أحكام القرآن، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٠ هـ تحقيق: عبد الغني عبد الخالق.
- ١٨- محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٨٣ هـ.
- ١٩- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الثانية، د. ت
- ثانيا: السنة النبوية وعلومها
- ٢٠- أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، لناشر: مكتبة دار الباز - مكة المكرمة، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.
- ٢١- شعب الإيمان، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول.

- ٢٢- أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، ناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.
- ٢٣- أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، المصنف في الأحاديث والآثار، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ تحقيق: كمال يوسف الحوت.
- ٢٤- أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري، صحيح ابن خزيمة، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي.
- ٢٥- أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الطحاوي، شرح معاني الآثار، ناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٩ هـ تحقيق: محمد زهري النجار.
- ٢٦- أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، تحقيق: شعيب الأرناؤوط.
- ٢٧- أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني البغدادي، سنن الدارقطني، الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يمان المدني.
- ٢٨- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، الناشر: دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
- ٢٩- أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢ هـ.
- ٣٠- أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي.
- ٣١- أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي: سنن النسائي الكبرى، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن.



٣٢- المجتبى من السنن، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة.

٣٣- أبو عبدالله أحمد بن حنبل الشيباني: مسند الإمام أحمد بن حنبل، الناشر: مؤسسة قرطبة - القاهرة.

٣٤- أبو عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

٣٥- أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، الناشر: دار الفكر - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

٣٦- أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري: الاستذكار، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض.

٣٧- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب، ١٣٨٧هـ تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري.

٣٨- أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي، الجامع الصحيح سنن الترمذي الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.

٣٩- أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، الناشر: دار المعرفة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٤٠- أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي القرشي، كتاب الموضوعات، ضبط وتقديم وتحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، الطبعة الأولى ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م، المدينة المنورة - المكتبة السلفية

٤١- أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي: تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، تحقيق: السيد عبدالله هاشم

اليمني المدني.

- ٤٢- فتح الباري شرح صحيح البخاري، الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ.
- ٤٣- أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني: المعجم الأوسط، الناشر: دار الحرمين - القاهرة، ١٤١٥هـ تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني.
- ٤٤- المعجم الصغير، الناشر: المكتب الإسلامي، دار عمار - بيروت، عمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمير.
- ٤٥- المعجم الكبير، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - الموصل، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م، تحقيق: حدي بن عبد المجيد السلفي.
- ٤٦- أبو محمد عبدالله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي، لناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي.
- ٤٧- أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥ هـ.
- ٤٨- أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٤٩- أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي التميمي، مسند أبي يعلى، الناشر: دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م، تحقيق: حسين سليم أسد.
- ٥٠- إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٩٨٨ م - ١٤٠٨ هـ.
- ٥١- حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي أبو سليمان، غريب الحديث، الناشر: جامعة أم القرى - مكة المكرمة، ١٤٠٢ هـ تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي.
- ٥٢- عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى - مصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٦ هـ.

- ٥٣- عبدالرحمن بن أبي بكر أبو الفضل السيوطي: تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م.
- ٥٤- الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، حقق أصله، وعلق عليه أبو إسحق الحويني الأثري، دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ ١٩٩٦ م
- ٥٥- شرح السيوطي لسنن النسائي، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ - ١٩٨٦، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.
- ٥٦- عبدالله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية، الناشر: دار الحديث - مصر، ١٣٥٧ هـ تحقيق: محمد يوسف البنوري
- ٥٧- علي بن حسام الدين المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت ١٩٨٩ م.
- ٥٨- مالك بن أنس أبو عبدالله الأصبحي، موطأ الإمام مالك رواية محمد بن الحسن، الناشر: دار القلم - دمشق، الطبعة: الأولى ١٤١٣ هـ - ١٩٩١ م، تحقيق: د. تقي الدين الندوي أستاذ الحديث الشريف بجامعة الإمارات العربية المتحدة.
- ٥٩- رواية يحيى بن يحيى الليثي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - مصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- ٦٠- محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الأدب المفرد، الناشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- ٦١- الجامع الصحيح المختصر، الناشر: دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ هـ د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة - جامعة دمشق.
- ٦٢- محمد بن إسماعيل الصنعاني، سبل السلام، دار إحياء التراث.
- ٦٣- محمد بن عبد الرحمن بن محمد، شمس الدين السخاوي، المقاصد الحسنة، القاهرة.
- ٦٤- محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح متقى الأخبار، الناشر: إدارة الطباعة المنيرية، عدد الأجزاء: ٩، وأيضا طبعة دار الحديث بالقاهرة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م عدد الأجزاء (٨) في أربع مجلدات.

- ٦٥- محمد ناصر الدين الألباني: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السيل، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثانية - ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- ٦٦- صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، الناشر: المكتب الإسلامي.
- ٦٧- تحقيق مشكاة المصابيح لمحمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- ٦٨- صحيح الترغيب والترهيب، الناشر: مكتبة المعارف - الرياض، الطبعة الخامسة.
- ٦٩- ضعيف الترغيب والترهيب، لناشر: مكتبة المعارف - الرياض - السلسلة الصحيحة، الناشر: مكتبة المعارف - الرياض.
- ٧٠- السلسلة الضعيفة، الناشر: مكتبة المعارف - الرياض.
- ٧١- ظلال الجنة في تخريج السنة لابن أبي عاصم، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
- ٧٢- مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- ٧٣- نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الناشر: دار الفكر، بيروت - ١٤١٢ هـ.

### ثالثاً: أصول الفقه

- ٧٤- إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه الناشر: دار المعرفة - بيروت، تحقيق: عبد الله دراز.
- ٧٥- ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، الناشر: زكريا على يوسف مطبعة العاصمة بالقاهرة، تحقيق أحمد شاكر، ط ١ ١٣٤٥ هـ.
- ٧٦- أبو الحسن علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ تحقيق: د. سيد الجميلي.
- ٧٧- أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، شهاب الدين الصنهاجي القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب - بيروت.

٧٨- أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، أصول السرخسي، حقق أصوله أبو الوفاء الافغاني رئيس اللجنة العلمية لإحياء المعارف النعمانية، عنت بنشره لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن، بالهند، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

٧٩- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي.

٨٠- أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، المشور في القواعد، الناشر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود.

٨١- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، القواعد النورانية، الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٩٩ هـ، تحقيق: محمد حامد الفقي.

٨٢- السيوطي: الأشباه والنظائر - مطبعة عيسى البابي الحلبي.

٨٣- الشيخ محمد الخضري: أصول الفقه، دار الحديث القاهرة، بدون تاريخ.

٨٤- عبد العزيز محمد عزام: القواعد الفقهية، دار الحديث، القاهرة ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

٨٥- العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الجيل - بيروت، ١٩٨٠ م.

٨٦- علي بن عباس البعلي الحنبلي: القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام، مطبعة السنة المحمدية - القاهرة، ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م، تحقيق: محمد حامد الفقي.

٨٧- علي بن عبد الكافي السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ، تحقيق: جماعة من العلماء.

٨٨- علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، طبعة خامسة، ١٣٩٦ هـ، دار المعارف بمصر.

٨٩- محمد الأمين الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، ط بدون، المكتبة السلفية المدينة المنورة.

- ٩٠- محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية - أعلام الموقعين عن رب العالمين - دار الحديث - القاهرة - ط١، تحقيق - عصام الدين الصباطي. وأيضاً دار الجليل - بيروت، ١٩٧٣ م، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.
- ٩١- محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول، ط١، ١٤١٣ هـ مكتبة مصطفى البابز، مكة المكرمة.
- ٩٢- محمد معروف الدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه، طبعة خامسة، ١٩٨٥ م، دار العلم للملايين.
- رابعاً: الفقه الإسلامي ومذاهبه
- أ- كتب المذهب الحنفي
- ٩٣- أكمل الدين محمد بن محمود البابرقي، شرح العناية على الهداية، مطبوع بهامش فتح القدير.
- ٩٤- برهان الدين أبي الحسن علي بن عبد الجليل أبي بكر المرغيناني الرشداني، الهداية شرح بداية المبتدي، ومطبوع أيضاً بهامش فتح القدير
- ٩٥- جماعة من علماء الهند: الفتاوى الهندية دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان ط الطبعة الثالثة - ١٤٠٠ هـ.
- ٩٦- زين الدين الشهير بابن نجيم: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، المطبعة العربية، لاهور، باكستان، بدون تاريخ، وطبعة دار المعرفة - بيروت - لبنان.
- ٩٧- شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط، دار الحديث، القاهرة، وأيضاً الطبعة الثانية دار المعرفة - بيروت - لبنان، ومطبعة السعادة بمصر ١٣٣١ هـ.
- ٩٨- شهاب الدين أحمد الشلبي الحنفي، حاشية تبين الحقائق ن مطبوع بهامش تبين الحقائق للزليعي.
- ٩٩- الشيخ عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو شيخ زاده والمعروف بداماد أفندي، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، وملتقى الأبحر، للشيخ إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي، دار الطباعة العامرة بمصر ١٣١٦ هـ.

- ١٠٠- الشيخ عبدالغني الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي، الباب في شرح الكتاب، حققه وضبطه وعلق حواشيه محمود أمين النواوي المفتش بالأزهر، المطبعة المنيرية بالأزهر، الطبعة الأولى ١٣٧٤هـ وهو شرح على مختصر القدوري.
- ١٠١- علاء الدين أبي بكر الكاساني، الملقب بملك العلماء، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان، الطبعة الثانية - ١٤٠٢هـ.
- ١٠٢- علاء الدين محمد السمرقندي، تحفة الفقهاء، وهي أصل «بدائع الصنائع» للكاساني - قال اللكنوي: «ملك العلماء الكاساني، صاحب البدائع شرح تحفة الفقهاء: أخذ العلم عن علاء الدين محمد السمرقندي: صاحب التحفة»، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- ١٠٣- فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت - لبنان (٤ أجزاء)، والمطبعة الأميرية ببغداد - مصر الطبعة الأولى ١٣١٥هـ. ومعه كتاب كنز الدقائق للنسفي.
- ١٠٤- كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي ثم السكندري المعروف بابن الهمام الحنفي، شرح فتح القدير على الهداية، دار الفكر - الطبعة الثانية - ١٣٩٧هـ. وتكملة الكتاب نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار للولي شمس الدين المعروف بقاضي زادة، وأيضا طبعة دار إحياء التراث العربي (٩ أجزاء)
- ١٠٥- محمد علاء الدين أفندي بن محمد أمين الشهير بابن عابدين حاشية قرّة عيون الاختيار تكملة رد المحتار على الدر المختار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، إشراف مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع
- ١٠٦- محمد أمين الشهير بابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الابصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع
- ١٠٧- محمد علاء الدين الحصكفي، الدر المختار، مطبوع مع حاشية رد المحتار، إشراف مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

ب - كتب المذهب المالكي

١٠٨- أبو البركات أحمد بن محمد العدوي المالكي الشهير بالدردير: الشرح الكبير، مع  
تقريرات للعلامة المحقق سبدي الشيخ محمد عlish شيخ السادة المالكية رحمه، طبع  
احياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاء.

١٠٩- الشرح الصغير وهو شرح لمختصره المسمى بأقرب المسالك لمذهب مالك وهو مطبوع  
بهامش بلغة السالك لأقرب المسالك للعلامة أحمد الصاوي، مطبعة مصطفى البابي  
الحلبي ١٣٤٠هـ.

١١٠- أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي: المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء  
أفريقيا والأندلس والمغرب، دار المغرب الإسلامي - بيروت ١٤٠١هـ.

١١١- أسنى المتأخر في بيان أحكام مَنْ غَلَبَ عَلَى وطنه النصارى ولم يهاجر وما يترتب عليه  
من العقوبات والزواج، دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد بن عبد الكريم نجيب  
١٤٢٦هـ / ١٩٩٥م.

١١٢- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي: المتقشريح موطأ مالك، دار الكتاب العربي -  
لبنان، ط ١ سنة ١٣٣٢هـ.

١١٣- أبو سعيد خلف بن أبي القاسم القيرواني البراذعي، تهذيب مسائل المدونة المسمى،  
التهذيب في اختصار المدونة، تحقيق وتعليق، أبو الحسن أحمد فريد المزيدي

١١٤- أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالخطاب، مواهب الجليل  
لشرح مختصر خليل المالكي ن الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ دار الفكر بيروت - لبنان  
(٦ أجزاء)، ومطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى ١٣٢٨هـ وبهامشه التاج والإكليل  
لمختصر خليل لأبي عبد الله محمد بن يوسف المواق

١١٥- أبو عبد الله محمد الخرشني، شرح الخرشني على مختصر خليل، دار صادر - بيروت.

١١٦- أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، رسالة ابن أبي زيد القيرواني جمع الأستاذ  
المحقق الشيخ صالح عبد السميع الأبي الأزهرى، المكتبة الثقافية بيروت - لبنان



- ١١٧- أحمد بن محمد الصاوي: حاشية الصاوي (وتسمى بلغة السالك لأقرب المسالك لمذهب مالك) على الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، خرج أحاديثه وفهرسه د/ مصطفى كمال وصفي، طبع بهامش الشرح الصغير للدردير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٤٠هـ.
- ١١٨- برهان الدين إبراهيم بن الامام شمس الدين علي بن فرحون المالكي، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مطبوع بهامش فتح العلي المالك للشيخ عlish، مطبعة مصطفى محمد بالقاهرة ١٣٥٥هـ.
- ١١٩- الشيخ أحمد زروق: شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني مطبوع مع شرح ابن ناجي للرسالة أيضا ومعها رسالة ابن أبي زيد، مطبعة الجمالية بمصر.
- ١٢٠- الشيخ محمد عlish، منع الجليل شرح مختصر خليل، مكتبة النجاح - ليبيا
- ١٢١- ضياء الدين أبو المودة خليل بن إسحاق بن موسى بن شعيب المالكي المعروف بالجندي، مختصر خليل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- ١٢٢- علي بن أحمد الصعدي العدوي: حاشية العدوي على شرح الخرشي وهو مطبوع بهامش شرح الخرشي.
- ١٢٣- القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الاندلسي الشهير (بابن رشد الحفيد)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تنقيح وتصحيح خالد العطار، إشراف مكتب البحوث والدراسات دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، بيروت - لبنان.
- ١٢٤- مالك بن انس الأصمحي: المدونة الكبرى، رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن بن القاسم، مطبعة السعادة بالقاهرة، والمطبعة الخيرية بمصر، الطبعة الأولى ١٣٢٤هـ وأيضاً طبعة دار الفكر - بيروت.
- ١٢٥- محمد بن أحمد بن جزي، القوانين الفقهية، دار العلم للملايين - بيروت، ١٩٧٤م، مطبعة الأمانة بالرباط ١٩٥٨م.

١٢٦- محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني: شرح الزرقاني على مختصر خليل المطبعة البهية المصرية ١٣٠٧هـ.

١٢٧- شرح الزرقاني على موطأ مالك، دار المعرفة بيروت ١٣٩٨هـ.

١٢٨- محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مطبوع بهامش الشرح الكبير لأبي البركات الدردير.

### ج - كتب المذهب الشافعي

١٢٩- أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني، مختصر المزني، دار المعرفة للطباعة، بيروت - لبنان.

١٣٠- أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، المذهب، دار الفكر.

١٣١- أبو زكريا يحيى الدين بن شرف النووي: المجموع شرح المذهب، دار الفكر.

١٣٢- روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي.

١٣٣- منهاج الطالبين، دار الفكر مطبوع مع مغني المحتاج.

١٣٤- أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، كتاب الأم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

١٣٥- شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي: نهاية المحتاج

إلى شرح المنهاج، نشر الحلبي ١٩٦٧م (٨ أجزاء)، وأيضاً نشر المكتبة الإسلامية.

١٣٦- الشيخ محمد الشربيني الخطيب: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، دار إحياء

التراث العربي، بيروت ١٩٣٢م، وأيضاً طبعة دار الفكر.

### د - كتب المذهب الحنبلي

١٣٧- إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، منار السبيل، سنة ١٣٢٢هـ المكتب الإسلامي

- بيروت، الطبعة الرابعة ١٣٩٩هـ تحقيق زهير جاويش

١٣٨- أبو النجا شرف الدين الحجاوي، الإقناع في فقه الإمام أحمد، تصحيح عبد اللطيف

السبكي، دار المعرفة، بيروت

١٣٩- أبو عبد الله محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، شمس الدين المقدسي الراميني ثم

الصالح، الآداب الشرعية والمنح المرعية، توزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية

الرياض ١٩٧٧م.

- ١٤٠- الفروع، عالم الكتب - بيروت - الطبعة الثالثة - سنة ١٤٠٢ هـ.
- ١٤١- أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي: المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٥ هـ.
- ١٤٢- أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحراني الدمشقي الحنبلي، أبو العباس، تقي الدين بن تيمية: مجموع الفتاوى، مطابع دار العربية - بيروت.
- ١٤٣- القواعد النورانية الفقهية، دار المعرفة - بيروت، ١٣٩٩ هـ.
- ١٤٤- الفتاوى الكبرى، دار المعرفة - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٨٦ هـ تحقيق: حسنين محمد مخلوف.
- ١٤٥- عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، الاستخراج لأحكام الخراج، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٥ هـ.
- ١٤٦- علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تصحيح محمد حامد الفقي ط ١٣٧٥ هـ.
- ١٤٧- محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله المعروف بابن القيم: أحكام أهل الذمة، طبعة ثانية، دار العلم للملايين ببيروت ١٤٠١ هـ تحقيق د/ صبحي الصالح.
- ١٤٨- الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي (الداء والدواء)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
- ١٤٩- الفروسية، الناشر: دار الأندلس - السعودية - حائل، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، تحقيق: مشهور بن حسن بن محمود بن سلمان.
- ١٥٠- منصور بن يونس بن إدريس البهوتي: كشف القناع عن متن الإقناع، الرياض - السعودية، بدون تاريخ.
- ١٥١- شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى، لشرح المنتهى ن نشر وتوزيع رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالسعودية.

### هـ - كتب المذهب الظاهري

١٥٢- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: المحلى، تحقيق: الشيخ أحمد شاكر، دار الفكر.

### و- كتب المذهب الزيدي

١٥٣- أبو الحسن بن مفتاح، شرح الأزهار المتزعم من الغيث المدرار المفتاح لكلمات الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، مطبعة شركة التمدن بمصر، سنة ١٣٣٢هـ.

١٥٤- أحمد بن قاسم العنسي، التاج المذهب لأحكام المذهب، دار الكتاب الإسلامي.

١٥٥- أحمد بن يحيى المرتضى: البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة - مصر ١٩٤٧م، وطبع منه جزءان، والباقي بمطبعة السنة المحمدية ١٩٤٨م.

١٥٦- السيد العباس بن أحمد بن إبراهيم اليمني، تنمة الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير وهو الجزء الخامس منه، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى ١٣٤٩هـ.

١٥٧- محمد بن علي بن محمد الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ تحقيق: محمود إبراهيم زايد، عدد الأجزاء: ٤.

١٥٨- القاضي شرف الدين الحسين بن أحمد بن الحسين السباغي الحيني اليمني الصنعاني، الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى ١٣٤٧هـ. وأيضاً مكتبة المؤيد - الطائف.

### ز - كتب السياسة الشرعية

١٥٩- أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي: الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦م، تحقيق أحمد جاد

١٦٠- أبو عبيد القاسم بن سلام: كتاب الأموال، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، تحقيق محمد خليل هراس ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م

١٦١- أبو المعالي الجويني: غياث الأمم، تحقيق د/ مصطفى حلمي، د/ فؤاد عبد المنعم أحمد، دار العقيدة، ط١ ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، وهو كتاب لا غنى لباحث في مجال السياسة الشرعية عنه؛ لأن مؤلفه قد أجاب على معضلات كثيرة تطرأ في مجال الحكم والسياسة.

- ١٦٢- أبو يعلى الخنيلي: الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، تحقيق محمد حامد الفقي، وهذا الكتاب بالإضافة إلى سابقه للمؤلف، وضع فيه مؤلفه المعالم الرئيسية لنظام الحكم في الإسلام.
- ١٦٣- أبو يوسف: كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ١٦٤- أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحراني الدمشقي الخنيلي، أبو العباس، تقي الدين بن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية: الناشر: دار المعرفة، أيضا تعليق - محمد بن صالح العثيمين، مكتبة فياض ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- ١٦٥- الحسبة، مطبعة الخانجي بالقاهرة ١٣٢٣هـ.
- ١٦٦- بدر الدين بن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق د/ فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر، ط٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ١٦٧- عبد الرحمن بن نصر الشيزري: نهاية الرتبة الظرفية في طلب الحسبة الشريفة، القاهرة ١٩٤٦م.
- ١٦٨- القلقشندي: مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق عبد الستار فراج، الكويت، وزارة الإرشاد ١٩٦٤م.
- ١٦٩- محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله المعروف بابن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لناشر: مطبعة المدني - القاهرة، تحقيق: د. محمد جميل غازي.
- ١٧٠- يحيى بن آدم القرشي: الخراج، دار المعرفة - بيروت - لبنان.
- خامسا - كتب العقائد
- ١٧١- أبو بكر محمد بن الطيب بن جعفر بن القاسم أبو بكر الباقلاني: كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ١ لناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، تحقيق: حماد الدين أحمد حيدر
- ١٧٢- الحسن بن علي بن خلف البرهاري أبو محمد كتاب: شرح السنة دار ابن القيم - الدمام الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ د. محمد سعيد سالم القحطاني

- ١٧٣- عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي كتاب المواقف الناشر: دار الجليل - بيروت الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة.
- ١٧٤- علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد: الفصل في الملل والأهواء والنحل، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة
- ١٧٥- علي بن إسماعيل الأشعري أبو الحسن: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثالثة، تحقيق: هلموت ريتز.
- ١٧٦- محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد: الشهرستاني الملل والنحل الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٤٠٤، تحقيق: محمد سيد كيلاني.
- ١٧٧- محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد: فضائح الباطنية، الناشر: مؤسسة دار الكتب الثقافية - الكويت تحقيق: عبد الرحمن بدوي.
- ١٧٨- محمد عبده: رسالة التوحيد، مطابع دار الكتاب العربي، ١٩٦٦ م.
- سادسا: كتب السيرة والتاريخ والتراجم والبلدان
- ١٧٩- أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت.
- ١٨٠- أبو الفداء إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف - بيروت.
- ١٨١- السيرة النبوية، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، تحقيق مصطفى عبد الواحد، ١٣٩٦ هـ - ١٩٧١ م.
- ١٨٢- أبو الفرج، عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٥٨ هـ.
- ١٨٣- أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن أبي الحسن الخثعمي السهيلي: الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، مكتبة الكليات الأزهرية، مؤسسة المختار، ومعه السيرة النبوية لابن هشام، قدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، بدون تلميح.

١٨٤- أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، دراسة وتحقيق علي شيري، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، دار الفكر - بيروت - لبنان.

١٨٥- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ.

١٨٦- أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، الأنساب، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، مركز الخدمات والابحاث الثقافية - دار الجنان.

١٨٧- أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

١٨٨- أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي: تهذيب التهذيب، ناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

١٨٩- تقريب التهذيب، ناشر: دار الرشيد - سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، تحقيق: محمد عوامة.

١٩٠- الإصابة في تمييز الصحابة، ناشر: دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ تحقيق: علي محمد البجاوي.

١٩١- أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري: فتوح البلدان، القاهرة مطبعة لجنة البيان العربي.

١٩٢- خليفة بن خياط العصفري: تاريخ خليفة بن خياط العصفري، رواية بقي بن خالد حقه وقدم له الأستاذ الدكتور/ سهيل زكار، دار الفكر - بيروت - لبنان ١٩٩٣ م / ١٤١٤ هـ.

١٩٣- خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين - بيروت، لطبعة الخامسة أيار (مايو) ١٩٨٠.

١٩٤- الدكتور أكرم ضياء العمري: السيرة النبوية الصحيحة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

١٩٥- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي: تاريخ الإسلام، قام بتحقيقها وضبط نصها وتوثيق مادتها وتخريج أحاديثها وأشعارها وصنعة فهارسها الدكتور أبو غازي عمر عبد السلام تدمري.

١٩٦- تذكرة الحفاظ، دار إحياء التراث العربي.

١٩٧- الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علو - جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، تحقيق: محمد عوامة.

١٩٨- الشيخ محمد الغزالي: فقه السيرة، دار الدعوة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، وأيضا تحقيق الشيخ الألباني لها، دار القلم دمشق ط ٧ - ١٩٩٨م.

١٩٩- عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء، الناشر: مطبعة السعادة - مصر، الطبعة الأولى، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.

٢٠٠- محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، الناشر: مؤسسة الرسالة - مكتبة المنار الإسلامية - بيروت - الكويت، الطبعة الرابعة عشر، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عبد القادر الأرنؤوط.

٢٠١- محمد بن سعد: الطبقات الكبرى، دار صادر - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٩٦٨م، المحقق: إحسان عباس.

٢٠٢- محمد بن عبد الله بن يحيى بن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٢٠٣- محمد بن عبد المنعم الحيمري، الروض المعمار في خبر الأقطار، المحقق: إحسان عباس، الناشر: مؤسسة ناصر للثقافة - بيروت - طبع على مطابع دار السراج، الطبعة: ٢ - ١٩٨٠م.

٢٠٤- ياقوت بن عبد الله الحموي أبو عبد الله، معجم البلدان، الناشر: دار الفكر - بيروت.



سابعاً: كتب اللغة والمعاجم

٢٠٥- أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، دار ومكتبة الهلال، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي.

٢٠٦- أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت.

٢٠٧- زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، الناشر: دار الفكر المعاصر - بيروت، الطبعة الأولى، تحقيق: د. مازن المبارك.

٢٠٨- علي بن محمد بن علي الجرجاني: التعريفات، الناشر: دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ تحقيق إبراهيم الأبياري.

٢٠٩- قاسم بن عبد الله بن أمير علي القانوني: أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، الناشر: دار الوفاء - جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ تحقيق: د. أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي.

٢١٠- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، تحقيق: محمود خاطر.

٢١١- محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى.

٢١٢- محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط.

٢١٣- محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، الناشر: دار الفكر المعاصر، دار الفكر - بيروت، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ تحقيق: د. محمد رضوان الداية.

ثامناً: بحوث ودراسات إسلامية معاصرة

٢١٤- أبو الأعلى المودودي: نحو دستور إسلامي، المكتبة السلفية، القاهرة، ط ٣، ١٣٩٩ هـ.

٢١٥- الحكومة الإسلامية، دار المختار الإسلامي، القاهرة، ط ١، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م.

- ٢١٦- الدكتور أحمد فتحي بهنسي: المسئولية الجنائية في الفقه الإسلامي، دار الشروق، ط٤، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.
- ٢١٧- العقوبة في الفقه الإسلامي، دار الشروق.
- ٢١٨- الدكتور توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء، المنصورة، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- ٢١٩- الدكتور حامد عبد الماجد: الوظيفة العقدية للدولة الإسلامية، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط١ ١٩٩٣م.
- ٢٢٠- الدكتور زكريا محمد بيومي، المالية العامة الإسلامية: دراسة مقارنة بين مبادئ المالية العامة في الدولة الإسلامية والدولة الحديثة، دار النهضة العربية، ١٩٧٩م.
- ٢٢١- الدكتور: صلاح الدين عبد الحليم سلطان: سلطة ولي الأمر في فرض وظائف مالية «الضرائب» دراسة فقهية مقارنة، سلطان للنشر، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- ٢٢٢- المواطنة في غير ديار الإسلام بين النافين والمثبتين دراسة فقهية نقدية، بحث مقدم للدورة السابعة عشرة للمجلس الأوربي للإفتاء - البوسنة جمادى الأولى ١٤٢٨ هـ / مايو ٢٠٠٧م.
- ٢٢٣- الدكتور عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، منشأة المعارف - الإسكندرية - الطبعة بدون - ١٩٧٤م.
- ٢٢٤- الدكتور عبد الرازق السنهوري: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة نادية عبد الرازق السنهوري، مراجعة د/ توفيق الشاوي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٨٩م.
- ٢٢٥- الدكتور عبد السلام داود العبادي: الملكية الفردية في الشريعة الإسلامية طبيعتها ووظيفتها وقيودها، مكتبة الأقصى - عمان - الأردن.
- ٢٢٦- الدكتور عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة ط٢، ١٩٨٨م، وقد أفدت من هذا المؤلف كثيرا في ما يتعلق بأحكام المواطنين غير المسلمين.

- ٢٢٧- الفرد والدولة، مطبوعات الاتحاد العالمي الإسلامي للمنظمات الطلابية، ١٩٧٨ م.
- ٢٢٨- نظرات في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢١ هـ، ٢٠٠٠ م.
- ٢٢٩- الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد العشرون، السنة الثامنة عشرة، ١٤٢٦ هـ- ٢٠٠٥ م.
- ٢٣٠- الدكتور عبد المنعم أحمد بركة، الإسلام ومشكلة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في عصور التاريخ الإسلامي وفي العصر الحديث، رسالة دكتوراه، جامعة الإسكندرية، كلية الحقوق، ١٩٨٧، بإشراف: أ. د. عبد الحميد متولي.
- ٢٣١- الدكتور فتحي الوحيددي: الفقه السياسي والدستوري في الإسلام، مطابع الهيئة الخيرية ١٩٨٨ م.
- ٢٣٢- الدكتور محمد بلتاجي حسن: الملكية الفردية في النظام الاقتصادي الإسلامي، مكتبة الشباب ١٩٨٢ م.
- ٢٣٣- الدكتور محمد سلام مذكور: معالم الدولة الإسلامية، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٩٨٣ م.
- ٢٣٤- الدكتور محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق- القاهرة، ط ١، ١٤١٠ هـ/ ١٩٨٩ م.
- ٢٣٥- الدكتور محمد شوقي، الفنجرى، المذهب الاقتصادي في الإسلام، سلسلة الاقتصاد الإسلامي رقم: ٥، شركة مكتبات عكاظ، جدة، الرياض، ط ١، ١٤٠١ هـ، ١٩٨١ م.
- ٢٣٦- الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس: النظريات السياسية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٦٧ م.
- ٢٣٧- الدكتور محمد علي الباز: عمل المرأة في الميزان، جدة- الدار السعودية للنشر، ١٩٨١ م.
- ٢٣٨- الدكتور محمد فاروق النبهان: نظام الحكم في الإسلام - جامعة الكويت ١٩٧٤ م.
- ٢٣٩- الدكتور: محمد محمد المدني: وسطية الإسلام، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٤١١ هـ- ١٩٩١ م.

٢٤٠- الدكتور محمد مصطفى الزحيلي، الإسلام والذمة، بحث ضمن كتاب: معاملة غير المسلمين في الإسلام، المجتمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان-الأردن، ١٩٨٩م.

٢٤١- الدكتور محمد نبيل غنايم: قضايا معاصرة دراسة فقهية اجتماعية، دار الهداية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٢٤٢- الدكتور مصطفى السباعي: اشتراكية الإسلام، ط ٣ ضمن منشورات اخترنا لك (١٣).

٢٤٣- نظام السلم والحرب في الإسلام، دار الوراق، الرياض، ط ٢، ١٩٩٨م-١٤١٩هـ.

٢٤٤- المرأة بين الفقه والقانون، المكتب الإسلامي، ط ٦، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

٢٤٥- الدكتور مصطفى محمود منجود: الدولة الإسلامية، وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة ط ١ ١٩٩٦م.

٢٤٦- الدكتور وهبة الزحيلي: حق الحرية في العالم، دار الفكر -دمشق، الإعادة الثالثة ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٢٤٧- الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر - سورة - دمشق، الطبعة الرابعة.

٢٤٨- آثار الحرب في الفقه الإسلامي، بيروت دار الفكر، ط ٣، ١٤٠١هـ.

٢٤٩- العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث، ط ١ مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٥٠- الدكتور يوسف القرضاوي: فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، ط ٦، ١٩٨١م.

٢٥١- في فقه الأقليات المسلمة، دار الشروق، القاهرة، ط ٣، ٢٠٠٧م.

٢٥٢- غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط ٤، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٢٥٣- الأمة الإسلامية حقيقة لا وهم، مؤسسة الرسالة بيروت، ١٩٩٦م.

٢٥٤- من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

- ٢٥٦- فتاوى معاصرة، مكتبة وهبة - القاهرة ط ٦ .
- ٢٥٧- مركز المرأة في الحياة الإسلامية، مكتبة وهبة القاهرة ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م .
- ٢٥٨- سيد قطب: مقومات التصور الإسلامي، دار الشروق، القاهرة ط ١ ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .
- ٢٥٩- العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق .
- ٢٦٠- الشيخ محمد متولي الشعراوي: شبهات وأباطيل الإسلام والرد عليها، جمع وترتيب عبد القادر أحمد عطا، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة ط ٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م .
- ٢٦١- عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار الكتب العلمية. وأيضاً طبعة دار التراث، وقد أفادني كثيراً فيما يتعلق بمجال المقارنة بين الشريعة والقانون.
- ٢٦٢- الإسلام وأوضاعنا السياسية، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥١م .
- ٢٦٣- عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ، طبعة خامسة، دار القلم، ١٤٠٢هـ .
- ٢٦٤- علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، نقد وتعليق د/ مدحود حقيقي.
- ٢٦٥- فهمي هويدي: مواطنون لا ذميون، دار الشروق.
- ٢٦٦- محمد باقر الصدر: اقتصادنا - دار الفكر - بيروت - الطبعة الرابعة ١٩٧٣م .
- ٢٦٧- محمد حميد الله، مقدمة في علم السير أو حقوق الدول في الإسلام (مطبوعة في القسم الأول من كتاب أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية بتحقيق: د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين- بيروت، ط ٢، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م).
- ٢٦٨- المستشار جمال الدين محمود: قضية العودة إلى الإسلام في الدولة والمجتمع، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٦م .
- ٢٦٩- المستشار علي جريشة، إعلان دستور إسلامي، دار الوفاء للطباعة، المنصورة ط ١ ١٤٠٥هـ .

تاسعا: بحوث ودراسات في القانون والسياسة

٢٧٠- الدكتور أبو العلا علي أبو العلا النمر، دراسات في القانون الدولي الخاص (الموطن في العلاقات الخاصة الدولية، ومركز الأشخاص الاعتبارية الأجنبية)، دار النهضة العربية، ط ١.

٢٧١- الدكتور أحمد الجداوي، مبادئ القانون الدولي الخاص، ط ١٩٨٨ م.

٢٧٢- الدكتور أحمد مسلم، القانون الدولي الخاص في الجنسية ومركز الأجانب وتنازع القوانين، مكتبة النهضة المصرية ط ١، ١٩٥٤ م.

٢٧٣- الدكتور السيد صبري: النظم الدستورية في البلاد العربية، جامعة الدول العربية ١٩٥٦ م.

٢٧٤- الدكتور بدر الدين عبد المنعم شوقي، الوسيط في القانون الدولي الخاص المصري، ٢٠٠٠ م.

٢٧٥- الدكتور حامد سلطان: أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٠ م.

٢٧٦- الدكتور سعد عصفور، القانون الدستوري والنظم السياسية، القسم الأول، منشأة المعارف، الإسكندرية.

٢٧٧- الدكتور صلاح الدين جمال الدين: الجنسية وتنازع القوانين دراسة مقارنة، دار الفكر الجامعي الإسكندرية ط ١، ٢٠٠٨ م.

٢٧٨- الدكتور عز الدين فودة: تقديم كتاب التقسيم الإسلامي للمعمورة لمحي الدين محمد قاسم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (٢٤) ١٩٩٦ - ١٤١٧ هـ.

٢٧٩- المجتمع العربي، مقومات وحدته وقضاياها السياسية، دار الفكر العربي، ط ٢، ١٩٦٦ م.

٢٨٠- الدكتور عكاشة عبد العال: أحكام الجنسية المصرية، الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، ط ١٩٩٣ م.

- ٢٨١- الدكتور علي الزيني، القانون الدولي الخاص المصري والمقارن، مطبعة الاعتدال.
- ٢٨٢- الدكتور علي صادق أبو هيف: القانون الدولي العام، ط ١٢، منشأة المعارف الإسكندرية.
- ٢٨٣- الدكتور عوض الله شيبه الحمد السيد، مبادئ القانون الدولي الخاص في القانون المصري، ط ٢٠٠٢ م.
- ٢٨٤- الدكتور فؤاد رياض: الجنسية المصرية، دار النهضة العربية ١٩٩٠ م.
- ٢٨٥- الدكتور محي الدين محمد قاسم: الجنسية المصرية وقضايا المواطنة دراسة في العلاقة بين المفاهيم القانونية والاعتبارات السياسية، بحث مقدم في أعمال المؤتمر السنوي السابع عشر للبحوث السياسية (٢١-٢٣ ديسمبر ٢٠٠٣)، بعنوان (المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية رؤى جديدة لعالم متغير)، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، تحرير: علا أبو زيد، وهبة رءوف عزت، ، نشر مكتبة الشروق الدولية. الطبعة الأولى - ٢٠٠٥ م.
- ٢٨٦- الدكتور منير حميد البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي جامعة بغداد - بغداد - الطبعة الأولى - ١٣٩٩ هـ.
- ٢٨٧- الدكتور نصر محمد عارف - في مصادر التراث السياسي الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
- ٢٨٨- الدكتور هشام صادق: الجنسية والموطن ومركز الأجانب-المجلد الأول - منشأة المعارف الإسكندرية ط ١٩٩٧ م.
- ٢٨٩- دروس في القانون الدولي الخاص، الكتاب الأول: الجنسية المصرية في ضوء أحكام القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥ م المعدل بالقانون رقم ١٥٤ لسنة ٢٠٠٤ م، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية ٢٠٠٥ م.
- ٢٩٠- علي خليفة الكواري - مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية- مجلة المستقبل العربي العدد ٢٦٤ لسنة ٢٠٠١ م.

## عاشرا: مجلات ودوريات

٢٩١- سلسلة قضايا إسلامية التي تصدرها وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - العدد (١٤٩) رجب ١٤٢٨هـ - يوليو ٢٠٠٧م (الشورى والديمقراطية)، والعدد (١٦١)، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، القاهرة. (قضايا الجاليات المسلمة في البلاد الغربية).

٢٩٢- مجلة البيان، السنة الثانية والعشرون العدد ٢٤٥ المحرم ١٤٢٩هـ يناير ٢٠٠٨م، مجلة شهرية تصدر عن المنتدى الإسلامي. (حكم التجنس بجنسية دولة كافرة).

٢٩٣- مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية عدد (٦٩) جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ يونيو ٢٠٠٧م الرد على صاحب كتاب حرية الاعتقاد: قراءة في كتاب حرية الاعتقاد للدكتور حسن أحمد الخطاف، عدد (١٣) السنة (٦) رمضان ١٤٠٩هـ-ابريل ١٩٨٩م مجلة علمية محكمة تصدر عن مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت، تصدر كل أربعة أشهر. د/ عمر سليمان الأشقر: مشمولات مصرف في سبيل الله.

٢٩٤- مجلة المجمع الفقهي: العدد الرابع سنة ١٩٨٧م-١٤٠٩هـ السنة الثانية، السنة الخامسة عشر - العدد الثامن عشر، والعدد العشرون، السنة الثامنة عشرة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م مجلة تصدرها رابطة العالم الإسلامي.

هذا وهناك عدد غير قليل من المراجع العربية وغير العربية المترجمة اكتفيت بإيرادها في حواشي البحث، ولم أثبتها هنا.





## فهرس الموضوعات

## الصفحة

## الموضوع

٧	..... المقدمة
١٩	..... التمهيد: مفهوم المواطنة
٣٣	..... الباب الأول: المواطنة في إطار فقه الدولة في الإسلام
٣٣	..... الفصل الأول: نظرية الدولة في الفقه الإسلامي
٣٥	..... المبحث الأول: مفهوم الدولة وحكم قيامها
٤٢	..... المبحث الثاني: أركان الدولة
١١٥	..... المبحث الثالث: وظيفة الدولة في الفقه الإسلامي
١٣١	..... المبحث الرابع: المواطنة في دستور الدولة الإسلامية
١٦١	..... الفصل الثاني: الوطن في الفقه الإسلامي
١٦٣	..... المبحث الأول: مفهوم الوطن والانتفاء
١٩٣	..... المبحث الثاني: دار الإسلام أو الوطن الإسلامي
١٩٣	..... المطلب الأول: مفهوم الدور وأنواعها وأسس التقسيم ودوافعه
٢١٦	..... المطلب الثاني: تغير وصف الدار وحكم الإقامة في دار الكفر
٢٣٦	..... المبحث الثالث: الجنسية في الفقه الإسلامي
٢٧٩	..... الباب الثاني: حقوق وواجبات المواطنة في الفقه الإسلامي
٢٧٩	..... الفصل الأول: حقوق المواطنة
٢٨١	..... المبحث الأول: التصنيف الفقهي للمواطنين في الدولة الإسلامية
٢٨٢	..... المطلب الأول: المسلمون
٢٩١	..... المطلب الثاني: أهل الذمة
٣٠٩	..... المطلب الثالث: فقد المواطنة في الفقه الإسلامي
٣٣٢	..... المبحث الثاني: مفهوم الحقوق وأسسها وضماناتها الفقه الإسلامي

الموضوع	الصفحة
المطلب الأول: مفهوم الحقوق	٣٣٢
المطلب الثاني: أسس حقوق المواطنة وضاياتها	٣٣٩
المبحث الثالث: حقوق المواطنة السياسية في الفقه الإسلامي	٣٥٨
المطلب الأول: حق تولي الوظائف العامة	٣٥٨
المطلب الثاني: حق الانتخاب والترشيح	٤٠٣
المبحث الرابع: الحقوق المدنية العامة للمواطنة في الفقه الإسلامي	٤٢٢
الفصل الثاني: واجبات المواطنة في الفقه الإسلامي	٤٥٣
توطئة: مفهوم الواجب وأنواعه	٤٥٥
المبحث الأول: الواجبات السياسية	٤٦٠
المطلب الأول: واجب البيعة والمشاركة في الانتخابات النيابية	٤٦٠
أولاً: بيعة رئيس الدولة	٤٦٠
ثانياً: انتخاب أهل الحل والعقد في دار الإسلام	٤٦٣
ثالثاً: الانتخاب والترشيح في دار الكفر	٤٦٧
المطلب الثاني: واجب الطاعة والنصرة لأولي الأمر	٤٧٤
المطلب الثالث: الولاء السياسي للدولة والتزام أحكام الشريعة الإسلامية	٤٨٥
المبحث الثاني: الواجبات المالية	٤٩٥
المبحث الثالث: الواجبات العسكرية	٥٦١
الخاتمة	٥٨٧
قائمة بمصادر البحث ومراجعته	٥٩٥
الفهرس	٦٢٣